Gilberto Pressacco

RUSTICA SACRA ET PROPHANA

(ovvero CRISTIAN FURLANÚT: PIUS ET RUSTICUS)

Foto copertina:
Aquileia, Museo Archeologico Nazionale, bassorilievo con danzatrice.
(Foto Elio e Stefano Ciol, Casarsa).

Gilberto Pressacco

RUSTICA SACRA ET PROPHANA

(ovvero CRISTIAN FURLANÚT: PIUS ET RUSTICUS)

A che cosa ci si riferisca in campo (storico-)musicale quando si utilizza la dizione "religiosità popolare" – divenuta nel contesto attuale a tal punto sinonimica di "pratiche cultuali arcaiche e volgari", che "noi oggi trattiamo di canti o poesie popolari convinti di fare una *vivisezione*, mentre invece stiamo procedendo ad una *necroscopia*"[1] – è difficile precisare con esattezza. Nel contesto (fino a pochi decenni or sono totalizzante)[2] della *Christianitas* infatti, il termine religiosità avrebbe dovuto intendersi – legittimamente se non automaticamente – riferito ad una omogenea ed omologante cultualità liturgica (e paraliturgica): la parola stessa *liturgia* infatti comprende primariamente proprio quel concetto di "azione di popolo" che è sotteso dai due etimi greci del termine *liturgia* (a quanto pare da λείτος- ἔργον). E dunque non sarebbe fuori luogo ritenere che – ogni altra manifestazione liturgica conglobando essenzialmente, seppur talvolta solo virtualmente, tutta la *plebs fidelium* in quel suo carattere sacerdotale che la fa "titolare" del culto a Dio – anche un discorso (storico-)musicale e/o (etno-)musicologico debba partire dalle più lontane origini aquileiesi-concordiesi della religiosità popolare nel Friuli occidentale[3].

I. SACRA *vel/et* PROFANA

Ma evidentemente così non è né fu, poiché anche nell'epoca della *Christianitas* è sempre esistito un più vasto campo di manifestazioni religiose/cultuali *sacra* – qui da intendere nel senso del celebre *Sacre* dell'arcaica e barbarica Russia di Igor Strawinskij[4] – che esula(ro)no dall'ambito liturgico ufficiale e ben presto clericalizzato, e che si manifesta(ro)no *in primis* "fuori" della chiesa, anzi "appena fuori" della chiesa, proprio "davanti" all'edificio/spazio sacro: è perciò che esse (pur) svolgendosi sul sagrato si chiama(ro)no PROFANE, termine la cui etimologia (*pro* = fuori, davanti al *fanum* = luogo consacrato alla divinità) spiega esattamente non la natura "non religiosa", ma l'appartenenza – o comunque la contiguità – ad uno spazio/tempo religioso e "sacro" ma sottratto all'ufficialità[5]. Viene immediata ed istruttiva l'analogia con la parola *obscaena*, l'etimologia della quale pare riferirsi ad un'originaria natura di spettacoli da rappresentarsi sì nel luogo teatrale, ma "contro", "di fronte", "fuori" dalla σχηνή.

II. SACRA *versus* SAGRA

Un previo richiamo merita il fatto che a tutt'oggi le ancora diffusissime manifestazioni che si continua a designare linguisticamente come SACRE/SAGRE, siano gradualmente e lentamente divenute (o siano state fatte divenire, o si siano potute

1. È l'espressione che Diogene Penzi usa proprio nell'*Introduzione* a P. Wassermann, *I canti popolari narrativi del Friuli*, a cura di R. Starec, Udine 1991, 9, uno dei lavori di ricerca "sul campo" (condotta dal 1939 al 1941, per il lavoro di tesi di laurea alla Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze, sotto la guida del prof. V. Santoli) che maggiormente interessa il Friuli Occidentale: al repertorio dei *Canti religiosi* è dedicata la seconda sezione (99-151) con rilevamenti fatti quasi completamente nella zona di Aviano (Costa e Marsure); la stesura della notazione musicale (dalla quale si può constatare come di frequente appaia il tritono melodico – non di rado risultato di un'armonizzazione popolare per terze parallele – e quella caduta di 4ª e/o 5ª che E. de Schoultz-Adajewski aveva già acutamente rilevato alla fine del secolo scorso quale caratteristica del canto popolare friulano) fu fatta con l'ausilio del prof. Scarabello, docente di musica alle Magistrali di Sacile.

2. Il riferimento è a quella marginalità/conservatività del Friuli che verso la metà degli anni Quaranta indusse P.P. Pasolini a porre il motto "cristian furlanùt" sullo stemma stesso della sua *Academiuta di lenga furlana* di Casarsa, a manifestare l'immagine che aveva avuto del Friuli "quasi come di un grande monastero". Quando dunque di alcune zone del Friuli si parla di "zone molto conservative" (penso per il Friuli Orientale alle Valli Natisone e alla Val Resia, per quello centrale alla Carnia e per quello occidentale ai *Asíns*) l'espressione dev'essere presa "al quadrato".

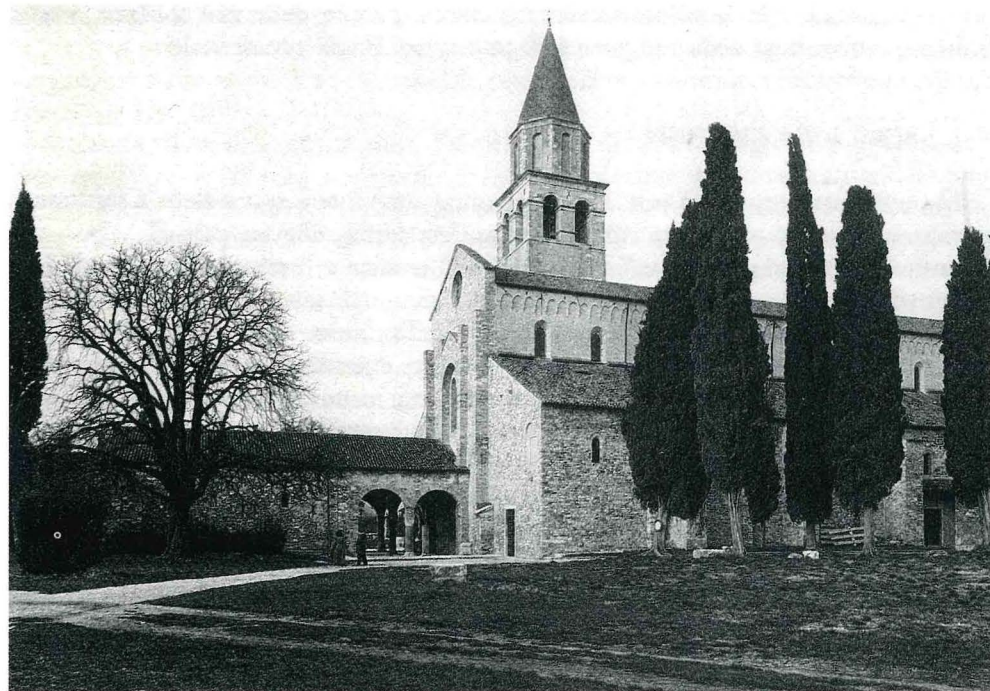
3. Quanto del territorio attualmente compreso nella provincia di Pordenone, possa considerarsi storicamente e culturalmente Friuli, è questione cui qui non si può che accennare: basterà rinviare a quanto è detto sul "friulano concordie-

trasformare in) *profane* alla fine di quel processo lento – e quanto faticoso lo attestano le successive emergenze documentarie e disposizioni canoniche vieppiù frequenti e severe[6] – di distinzione/divisione/opposizione di corporale e spirituale, che certamente poté avviarsi e radicalizzarsi solo in seguito all'adozione di una filosofia dualistica che non trovava certo nella Bibbia le proprie radici. Ciò, se segnò un affinamento apprezzabile ed una spiritualizzazione dall'indubbia efficacia "purificatoria" ed "elevante" su/di precedenti o primitive espressioni religiose, portò alla finale identificazione di tutto quanto di "corporeo" e di "materiale" avveniva fuori dallo spazio/tempo religioso ufficiale – *in primis* "magnative fraterne" e "balli collettivi"[7] – con elementi *profani*, cioè *esterni/estranei/distraenti, diversi/diversivi* ed infine *ostili/peccaminosi*. Sfuggendo infatti ormai tali manifestazioni al controllo del clero e della gerarchia, vennero *gradualmente* delegittimate, osteggiate, impedite e, talvolta, demonizzate, finché si giunse a vedere (e a voler far vedere) nell'innocuo *ballo sagrale* una tentazione/azione diabolica.

III. MATRIX *versus* MATRICALIS

Ma esiste una ragione ancor più precipua della originaria sacralità del "ballo sagrale": esso avveniva nella *sacra*, cioè nel "giorno sacro" per eccellenza, quello della "dedicazione", cioè dell'*anniversario della fondazione* della chiesa, sentita e celebrata quale MADRE/MATRICE, cioè quale edificio di culto

1. *eretto* dinnanzi/a fianco/vicino ad una *matrix/matrice* (fonte d'acqua pura – risorgiva): trovandosi davanti alla chiesa esso naturalmente simbolizza la necessità di una (ri)nascita/purificazione previa al poter degnamente partecipare/rendere culto gradito a Dio; quando manca la risorgiva naturale, tale funzione previa è richiamata

1. *Basilica patriarcale di Aquileia.*

a) dall'ubicazione degli antichi battisteri dinnanzi alle basiliche paleocristiane;
b) dalla collocazione dei fonti battesimali "manufatti" all'ingresso delle chiese plebanali (= battesimali);

se" in G. Francescato-F. Salimbeni, *Storia lingua e società in Friuli*, Udine 1976, 247 (appendice n. 4) e 225-241 (*Il plurilinguismo in Friuli: problemi linguistici e sociolinguistici*); ed anche nella prima parte di G. Francescato, *Nuovi studi linguistici sul friulano*, Udine 1991. Certamente gli orizzonti s'aprono assai qualora si tengano presenti le più antiche ed ampie circoscrizioni ecclesiastiche dell'area metropolitico/patriarcale aquileiese, nel qual caso entrano in gioco:

a) quelle *juga cenetensium* che sullo spirare dell'VIII secolo il patriarca di Aquileia Paolino invitava a "compiangere" la proditoria morte del duca franco del Friuli Eric nel celebre *Planctus de Herico duce: Mecum Timavi saxa* assieme alle *novem fontes redundantia* del mitico e sonoro Timavo;

b) le osservazioni che il dotto umanista e musicista pordenonese Pietro Capretto *(Pietro del Giòcholo – Pieri dal Zòcul)* faceva sulla comprensibilità, sulla diffusione e sulle "osticità grafiche" del friulano sul finire del XV secolo;

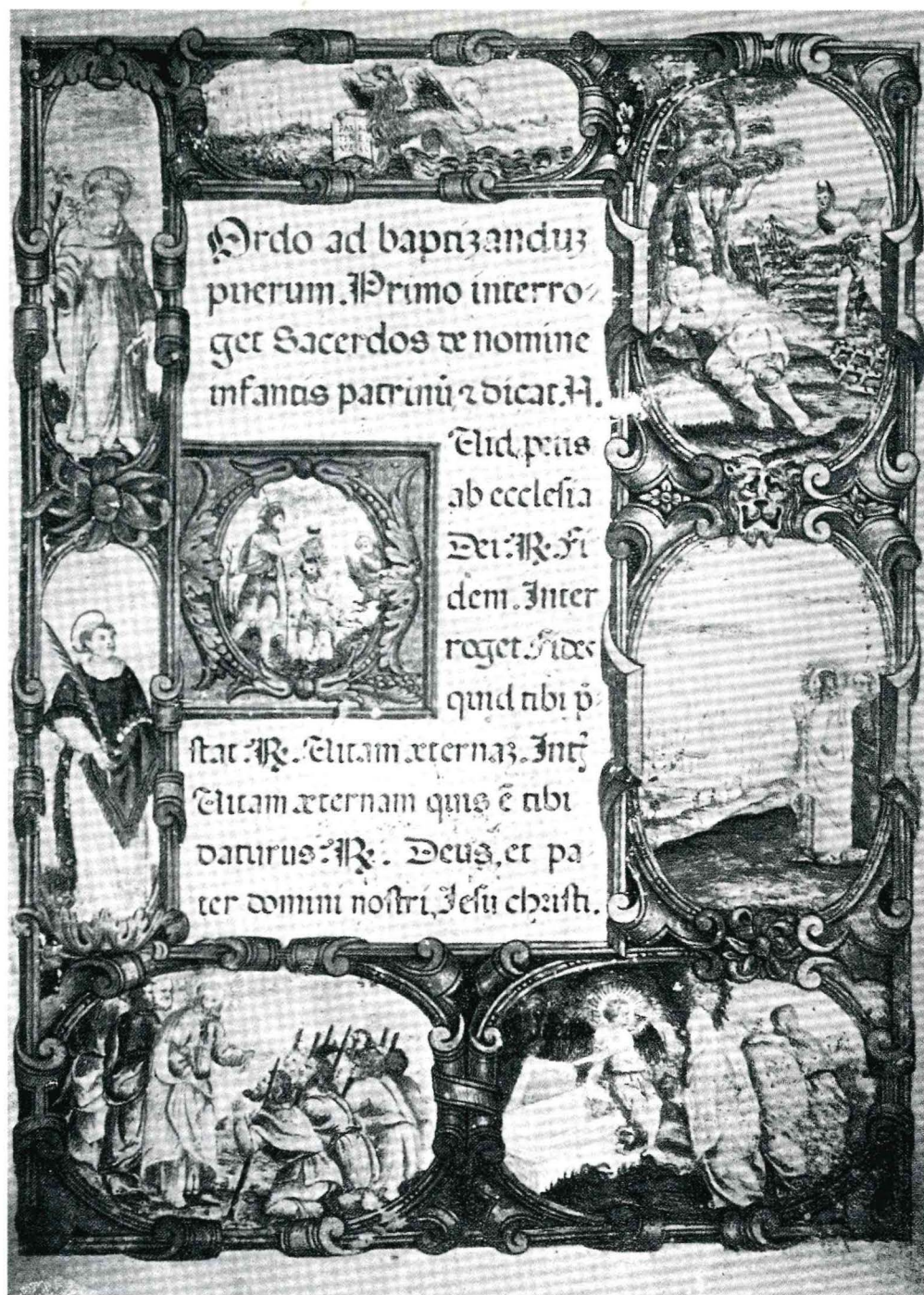
c) quanto nella seconda decade del XVI secolo l'umanista Jacopo da Porcia osservava nel suo *De Patria illustrata* a proposito della "incantevole" lingua, dei costumi coreico-corali e spettacolari dei friulani, che egli "partiva" in tre digradanti gironi (ma su ciò conto di tornare più sotto).

4. Per il significato storico-religioso e teologico di *sacrum* è necessario vedere R. Otto, *Il sacro*, Milano 1966 e M. Eliade, *Il sacro ed il profano*, Torino 1973; per l'etimologia dei termini *sacrum/sacra*, si tenga presente che essi possono riferirsi al *tempo*, allo *spazio*, alle *persone*, alla *suppellettile*; per l'etimologia storica di *profanum*, si può ricordare che anche il termine "fanatico" è formato dalla stessa radice riferendosi all'energica attività di difesa dei *fana* da parte dei rispettivi "officiali" pubblici.

5. Ciò vale in particolare per il periodo romano quando lo Stato – Repubblica e/o Impero – istituiva, regolava e controllava con apposite legislazione e magistrature il culto pubblico: fu proprio l'ufficializzazione della religone con la conseguente burocratizzazione di corporazioni sacerdotali e caste addette al culto, che per reazione favorì – particolarmente in epoca imperiale – l'arrivo, la grande fortuna e l'enorme diffusione dei culti misterici di origine orientale: pare, ad esempio, che *in loco* a quest'epoca il culto altoadriatico (assai diffuso) del *dio Timavo* sia stato "esaugurato" da quello di Mithra, portato dall'afflusso di person(al)e dell'esercito e del commercio: su

ciò cfr. il recente saggio di M. Verzar-Bass, *I primi culti della colonia latina di Aquileia*, in *Preistoria e Protostoria dell'Alto Adriatico*, Antichità Altoadriatiche XXXVII, Udine 1991, 277, che tra l'altro ridimensiona l'originalità del culto locale a Beleno, cui finora sono toccate le maggiori fortune "storiografiche"; tanto osservo poiché mi pare che — tenuto conto della rilevanza del fenomeno del carsismo — sia di maggior rilievo il culto "acquatico" e "ctonio" del Timavo rispetto a quello celtico e solare di Beleno; ma cfr. anche *infra* n. 9.

6. Per il Friuli i riferimenti sono:
a) per il IV sec. agli (auto-) censori cenni che il vescovo Cromazio d'Aquileia nelle sue *Omelie* (XXX; XXXa) fa alle proprie eperienze di *μύστης* precedenti la sua "venuta alla conoscenza" (!: *postquam venimus ad cognitionem*) del Dio "che è"; l'espressione "cantare nella Conoscenza" si ritrova nella *Regola della Comunità* di Qumran (X, 9), che A. Dupont-Sommer trova parallelo a 1 Cor. 14,15 (*ψάλλω τῷ πνεύματι, ψάλλω δε καὶ τῷ νοΐ*) in un contesto di duro contrasto tra un paolinismo antimusicale ed un antipaolinismo estatico e glossolalico (cfr. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, 40, n. 9, che precisa: "Dans la Conaissance" ou "par l'intelligence").
b) per il sec. VIII alle risentite censure ed alle severe prescrizioni del patriarca San Paolino relative all'inclinazione degli ecclesiastici e/o prelati suoi suffraganei, ad imitare i príncipi profani in ("sconvenienti" dunque al loro *status* di persone "sacre"/*in sacris*) *venationes et lusus* con "canti e suoni di lire e di tibie";
c) per il sec. XIV alle disposizioni del patriarca Bertrando a proposito di usi rituali coreici in occasione di veglie funebri, come si vedrà più sotto;
d) per il sec. XV alle rampogne del cancelliere patriarcale Paolo Santonino contro l'abuso del *ballo sagrale* dei *forojulienses rustici* a fronte della morigeratezza dei costumi dei barbari nordici: mons. Giuseppe Vale moderno editore dell'Itinerario del Santonino, annota che "Non c'era sagra in Friuli senza ballo": cfr. G. Vale, *Itinerario di Paolo Santonino in Carintia, Stiria e Carniola negli anni 1485-1487 (Codice vaticano latino 3795)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1953 (Studi e Testi, 103): *Erubescant igitur forojulienses rustici qui a gentibus barbaris modestia et religione superantur;*
e) per il secolo XVI si veda anche quanto dice A. Battistella, *Udine nel secolo XVI*, Udine 1932, 178: "...si ballava in pubblico e nelle case private, in castello e in piazza, nei crocicchi e sotto

Ordo ad baptizandu[m] puerum. Primo interro-
get Sacerdos de nomine
infantis patrinu[m] et dicat. N.
Quid petis
ab ecclesia
Dei? R. Fi-
dem. Inter
roget. Fides
quid tibi p[re]-
stat? R. Vitam eternam. Int.
Vitam eternam quis est tibi
daturus? R. Deus, et pa-
ter domini nostri, Jesu christi.

2. *Rituale "Panciera"* (sec. XVI). Zoppola, castello (già).

c) dalla presenza all'ingresso di chiese non plebanali/battesimali delle "pile dell'acqua sant(ificat)a";
d) dalla presenza nelle abitazioni cristiane (famiglia = chiesa domestica; *antiquitus*, "domus ecclesiae") e specialmente nelle camere degli sposi cristiani delle piccole acquasantiere (in friulano, *bússul da l'aghe sante*);
e) dalle us(it)at(issim)e ed ora desuete processioni/lustrazioni che i rituali antichi prevedevano alla fonte e/o al battistero antistanti la chiesa, prima della messa

solenne *(messe grande, messe dal plevan = no dal capelan, dal vicjari o dai fraris)* dapprima ogni domenica, poi ogni terza domenica del mese, infine – oggi – quasi mai (ma chissà che un energico "ecologismo" cristiano non obblighi – almeno le parrocchie solo televisivamente "urbanizzate" della campagna friulana – a riprendere tali proprie antiche e sane tradizioni "matricali");

f) dal sorgere (in ambiente "urbano" privo di fonti naturali e/o in chiese non dotate di battistero e/o in epoca in cui il rito processionale era decaduto) e dal diffondersi del rito dell'*Asperges (me Domine hyssopo...)* e, per il tempo pasquale, del *Vidi aquam (egredientem de Templo...)*: rito purificatorio previo alla celebrazione della messa "grande", che prevedeva l'uso appunto dell'*aspersorio* (che ha la forma di un piccolo fonte/acquasantiera) e che alla sola analisi dei testi citati rileverebbe sorprendenti agganci con altri stimolanti temi storico-liturgici (e penso all'*issopo* e all'*acqua che sgorga da sotto il tempio* = ciò significa che il Tempio è(ra) costruito su una acqua risorgiva!);

2. *dotato* di quel *fonte battesimale* sostitutivo (simbolico vicario, per luoghi "aridi e senz'acqua"), dal quale soltanto possono essere generati alla fede i nuovi figli della Chiesa («uterus matris Ecclesiae» lo chiama Cromazio d'Aquileia) e che fa della "chiesa matrice" il punto di obbligato riferimento di tutte le chiese/cappelle/oratori e di tutti i membri del clero non insigniti dell'ufficio di "pievano" (il *cod. Pancera* di proprietà dei conti di Zoppola, è uno dei documenti più importanti della validità e della durata di tale "sistema plebanale" in territorio aquileiese-concordiese);

3. *circondato* da quel *cimitero* (a propria volta sostitutivo degli originari *martyria* sui o attorno ai quali si adunavano le comunità paleo-cristiane erigendovi i propri locali di raccolta) nel quale avevan titolo a riposare – dopo l'estremo e supremo "dies natalis" – solo e quanti avevan "fatto parte" di quell'unico corpo/comunità/famiglia in cui si articola(va) la Chiesa[8].

Di qui possono venire:

a) la designazione e la fama del *madrigale*, cioè di una delle più antiche forme musicali occidentali: l'originaria natura insieme "rustica" (che ha fatto ipotizzare etimologie "mandriali"!) e "sacra" assai meglio si spiegan nel contesto che qui si propone, poiché inizialmente consistente in un canto/ballo che si svolgeva attorno a quella *fonte d'acqua pura-matrix* davanti alla quale si ergevano tante chiese primitive che di tali *MATRIX/MAQÒR* utilizzavano le acque sacre e salutari; le molte chiese che in Friuli rispondono al binomio *risorgiva-chiesa matrice* mi pare attestino così una propria antichità ed originalità[9];

b) la tenace tradizione – ampiamente attestata anche, ma evidentemente non solo, in Friuli – del canto/ballo funebre presso/attorno alle chiese: infatti i funerali e le tombe sono tempi/luoghi di incontro e di manifestazione collettiva di sentimenti (essenzialmente religiosi) importanti tanto quanto quelli che si esprimevano in occasione dei battesimi presso/attorno al fonte battesimale.

Si tratta dei riti e dei simboli legati al binomio morte-vita, che, come ben sanno gli etnologi, sono i due punti di catalizzazione delle più importanti manifestazioni religioso/social(izzant)i di ogni comunità umana. Un celebre ed efficace verso di una poesia friulana sull'orologio a pendolo, esprime lapidariamente la vita come attimo che si svolge tra un ticchettio e l'altro del meccanismo:

(Tic-tac, tic-tac, tic-tac),
Tic te cune - tac te casse.

IV. TOMBULIS *e* MARCULIS

È questo il motivo per cui in molte disposizioni canoniche medievali anche locali (si pensi a quella celebre del patriarca Bertrando del 1338, che comunque trova eco

la loggia, di giorno e di notte, di carnevale e talvolta la quaresima, tutti gli altri mesi dell'anno per festeggiare ricorrenze civili e solennità religiose e per onorare il Beato Bertrando e i santi titolari delle varie parrocchie".

f) per il sec. XVIII il carteggio che intercorse tra la Camera imperiale asburgica e la Curia dell'Arcivescovado di Gorizia sul tema della licenziosità dei balli rustici (e sulle relative proibizioni) nelle campagne "aquileiesi";

g) per il nostro secolo non è difficile reperire ancora ampia attestazione delle diuturne ed aspre "battaglie" ingaggiate dal clero locale contro la diffusissima consuetudine del ballo "sagrale".

7. Il riferimento è alla vasta diffusione che di tali pratiche (che sono dunque gastronomiche e coreiche *in primis*, ... ma c'era pure dell'altro, e di peggio: *tabernae meritoriae!*) in spazi/tempi sacri prendono e danno atto le scandalizzate relazioni della Visita Apostolica che mons. Cesare de Nores fece alla Diocesi Aquileiese (Destra e Sinistra Tagliamento) sul finire del XVI secolo, in ottemperanza alle nuove e rigide disposizioni tridentino-borromaiche (dell'ostilità al ballo "sagrale", San Carlo Borromeo – che pochi lustri avanti già aveva scelto il suo fidato Bartolomeo da Porcia per la Visita Apostolica al territorio aquileiese – fu un alfiere talmente deciso e radicale da suscitare la presa di distanze del dotto cardinale Gabriele Paleotti, Legato di Bologna e dello stesso papa Gregorio XIII).

Ritengo che la struttura *canti/balli* e *distribuzione di cibo* per *la festa della dedicazione* (*dies sacra* per eccellenza) risalga al modello vetero-testamentario della prima e grande dedicazione della Tenda (in Gabaon) e del Tempio (sul monte Moria) di *2 Sam.* 6 e di *1 Cr.* 15-16, nonché di *2 Cr.* 5-7, ove si rinviene la funzione di *praesul (prae-silio = ducere choreas)* di Davide, che non si vergogna ad assumere atteggiamenti umil(iant)i da "giullare di Dio" (attirandosi il disprezzo della superba Micol sua moglie) che canta/suona e balla "con tutte le forze" dinnanzi all'Arca e che infine distribuisce cibo a tutti i convenuti. Credo che nella descrizione della Pentecoste quale prima e grande dedicazione della Chiesa di *Atti* 2,3-4 non sia estraneo un richiamo a *2 Cr.* 7,1 per sottolineare la comune natura "fondante/fontale" delle due circostanze: nel caso i discorsi di Salomone/Pietro hanno analoga funzione strutturale.

Tutto ciò non può che confermare una forte caratterizzazione giudaico-cristiana del ballo sagrale e delle concomitanti distribuzioni di cibo o "magnative fraterne" cui qui si fa cenno.

in analoghe disposizioni patriarcali del XVI/XVII secolo, a riprova d'un costume assai radicato) si ritrova la proibizione di canti/balli *(et lusos jocosos) in porticibus ecclesiae* in occasione di veglie funebri. Ed è questa la chiave per comprendere come da una strofe della sequenza medievale di S. Marco possano derivarsi etimologia e sinonimia di due strani termini, caratteristici della lingua friulana: *tómbulis e márculis*. Dice la sequenza:

Nam eorum tumbis claudus pervolutus
sallit ut cervus et caecus recipit lumina

che deve intendersi di come fosse ritenuto "salutare", terapeutico, taumaturgico il compiere "evoluzioni", il fare dei "salti", l'arrotolarsi, l'agitarsi, sulle/attorno alle tombe dei morti/santi/martiri[10].

Nascita e morte venivan dunque celebrati "profanamente" con una delle più naturali ed antiche, spontanee ed "elevanti" forme di espressione della gioia, cioè con il *canto/ballo*.

Ci troviamo così oggi a maneggiare termini quali "sacro e profano" dei quali – avendone persa la valenza storico-etimologica – facciamo un uso assai improprio (l'ossimoro "sagra profana" opposto a "festa religiosa" è al proposito assai eloquente).

Per quanto riguarda l'ambito locale mons. Guglielmo Biasutti ha già eccellentemente posto le basi per tali discorsi in occasione della recente mostra sulla *Religiosità popolare in Friuli*, tenutasi a Pordenone poco più di dieci anni or sono e concretatasi nell'omonimo volume curato da L. Ciceri, ove il suo contributo compare sotto il significativo titolo *Fermenti dalla base popolare nel Cristianesimo aquileiese dei primi otto secoli*[11]. Credo sia utile ed opportuno – oltre che doveroso per me[12] – cercare di proseguire sulla traccia da lui individuata ed aperta, cogliendone le occasioni e sviluppandone gli aspetti di rilievo storico-musicale.

V. ΒΟΡΒΟΡΟΣ/BOBOROS/BOROBOS

Il breve ma circostanziato cenno che ivi Biasutti fa al "comprensorio alessandrino" quale patria d'origine degli autori (Leucio e Carino di Cirene) dell'apocrifa *Discesa di Cristo agli inferi*, che egli ipotizza stare all'origine del caratteristico e caratterizzante comma *descendit ad infer(n)a* o *descendit ad inferos* del *Symbolum* aquileiese[13], giuntoci grazie all'esposizione/difesa che ne fece Rufino di Aquileia ed illustrato ampiamente dalla catechesi pasquale di Cromazio, mi permette di richiamare l'attenzione su alcuni dati attinenti, ma finora assai disattesi.

1. Il grande *mosaico di Giona* che campeggia imponente e *vesillifero* nell'attuale pavimento della Basilica di Aquileia, richiama prima (più e oltre) che la rinascita spirituale del battesimo, proprio la verità teologica veterotestamentaria della salvezza delle nazioni dei pagani *(nationes/goym)* espressa "(auto)ironicamente" dall'omonimo libro della Bibbia e richiamato dai Vangeli nella terribile (per il nazionalismo ebraico) minaccia del *signum Jonae*, lanciata da Gesù al culmine della violenta diatriba con i farisei[14].

2. Mi pare che anche il noto e discusso tema iconografico della *lotta del gallo contro la tartaruga* (presente in ben due mosaici aquileiesi e che dunque merita un particolare impegno ermeneutico), venga letto finalmente e giustamente proprio nel contesto del *descensus ad infer(n)a*[15]: la vicinanza fonetica (ed in parte anche l'identica suggestione lessicale data dall'iterazione di sintagmi scuri e rotanti) tra ταρταροῦχος e βό(ρ)βορος, non può che portare una conferma a tale lettura che, sola, spiega esaurientemente tale insistita iconografia aquileiese.

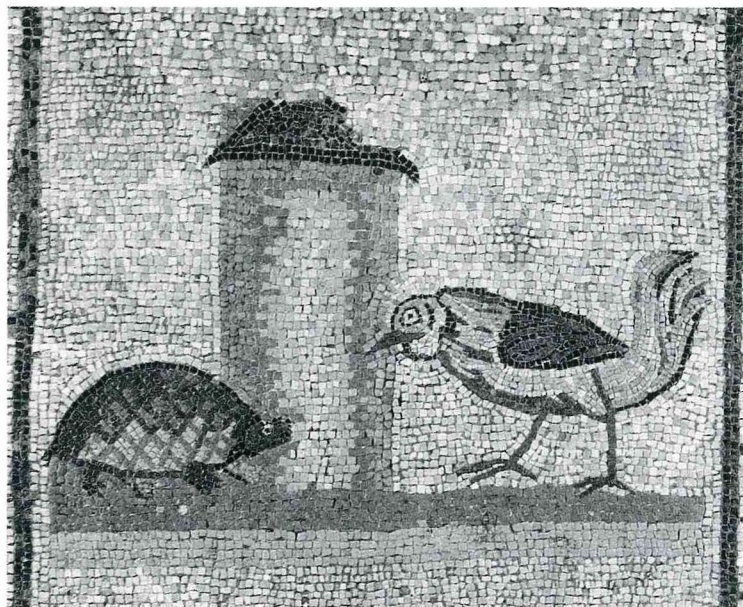
8. È noto come dati all'epoca napoleonica ed alla rivoluzionaria igiene sociale dell'"89, l'"illuminata" legislazione in base alla quale i cimiteri, che tradizionalmente "incoronavano" o meglio "nimbavano" le absidi (a propria volta simboli del *Christus-caput corporis Ecclesiae*) dei più antichi *tituli* plebanali, dovettero esser dislocati "out door" e cioè in quei luoghi "sconsacrati" (ecco un ritorno dell'originario concetto di recinto sacro) già riservati a suicidi, ebrei, ...e "diversi" vari.

9. Qualora fosse possibile dimostrare che tale tipologia avesse anche i caratteri dell'originalità – e penso che ciò avvenga quando s'associa alla presenza del *titulus* di s. Giacomo, come più sotto si vedrà – potremmo ipotizzare la frequenza con cui si verificò il fenomeno dell'esaugurazione di luoghi di culto "acquatico-ctonio" da parte *di* (si badi, non *delle*) primitive comunità cristiane aquileiesi: il riferimento è sempre alla eccezionale presenza che il fenomeno carsico-risorgivo conosce in quest'angolo nord-orientale dell'Italia.

10. Il riferimento è collegabile/estendibile all'antico fenomeno dell'*incubatio* (e alle relative pratiche cultuali) presso templi/santuari: ci è noto come (ancora?) praticato nel Friuli del XVI secolo – precisamente nella chiesa del santuario di Barbana – grazie agli *Acta* della Visita di Cesare de Nores alla Diocesi di Aquileia (ne ho trascritto le relative pagine nell'appendice di G. Pressacco, *Echi arcaici nella musica friulana del Rinascimento*, "Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine" LXXXIII, 1990, 137-168); però m'è stato assicurato che avveniva alcunché d'analogo alla Santissima di Coltura-Polcenigo, presso la sorgiva del Livenza. Penso che interessi un fenomeno di questo tipo lo strano toponimo *catócjs* (da *katoichíai*?) di Codroipo.

11. Si vedano, nell'edizione curata da L. Ciceri (Pordenone 1980), le pagine X.13-X.2. Per quanto riguarda i riflessi musicali della diversità del Friuli Occidentale, il rinvio è – dopo la *Mascarata* di G. Croce (1590) dai tratti friulani fortemente "occidentali" – alle antologie di M. Leicht (1865), A. Arboit (1876) e specialmente V. Ostermann (1892), nonché alla raccolta ed allo studio di Maria Teresa Pagotto (*Villotta friulana e villotta veneta nella zona di Cordenons*, in *Studi di letteratura popolare friulana*, I, Udine 1969, 97-111, estratto dalla tesi di laurea *Contributo ad uno studio sul canto popolare lirico nel Friuli occidentale*, Padova, a.a. 1964-65, rel. G. D'Aronco); ma anche alle "cantilene tramontine" pubbli-

3. *Giona gettato in mare*. Aquileia, mosaico della basilica.

3. Il rilevante posto che nella seconda metà del II secolo il tema del *descensus ad infer(n)a* occupa nelle opere teologico-catechistiche di Sant'Ireneo di Lione (*Epìdeixis*, 78; *Adversus Haereses*. III, 20, 4; IV, 22, 1;...), pare debba assai al *Pastore*/Ποιμήν di Erma, da cui peraltro riprende alla lettera alcuni passi e dal quale sembra mutuare l'importanza della figura e dell'azione del *princeps Archangelorum* Michele: ciò fa ri-

4. *Lotta del gallo contro la tartaruga*. Aquileia, mosaico della basilica (aula sud).

tenere che la corrente teologico-ecclesiologica di cui questo grande padre della Chiesa è personalmente erede (e tramite tra i barbari Celti della Gallia), abbia molti punti in comune con usanze liturgiche quartodecimane (quali il problema della data della Pasqua diversa da quella romana; l'inserimento del rito della lavanda dei piedi nella liturgia della Veglia Pasquale con valore sacramentale; cui si può aggiungere la presenza di ben due omelie cromaziane dedicate al *descensus* nella Grande Notte) di

cate da Piero Menegon sui "Ce fastu?" del 1941 e del 1943: di quest'ultima pubblicazione mi pare notevole la filastrocca religiosa popolare n. III – di certa ma imprecisabile antichità – nella quale è interessante la presenza del tema dell'universalismo della salvezza legato alla discesa agli inferi ed al collegato *duellum mirandum* della sequenza pasquale:

Jo ven da la bataglia
dut insanganat
dut inspironat:
e duta la int dal mont podarà crodi
foor che San Tomâs...

12. Ho segnalato i miei "doveri" verso mons. G. Biasutti in occasione del 6° anniversario della sua morte: la commemorazione che allora feci a Forgaria del Friuli su invito del locale Circolo Culturale, è stata ampliata con le indicazioni di quanto mi è sembrato di aver rinvenuto di nuovo e quindi di poter aggiungere a quanto egli aveva intuito; è ora pubblicata col titolo *Mons. Guglielmo Biasutti e le origini del Cristianesimo aquileiese*, Udine 1992; a questa pubblicazione debbo rinviare per quanto di troppo sintetico o addirittura di semplicemente allusivo si potrà rinvenire nel presente saggio. Avevo comunque già avuto modo di esporre alcune delle ipotesi che qui riprendo nella citata lettura *Echi arcaici nella musica friulana del Rinascimento*; ed in una relazione dal titolo *Musik und Musiker in 16. Jh. in Friaul, Slowenien und Kärnten*, fatta al Convegno di Lubiana sul musicista "carniolino" Jacobus Gallus ed ora pubblicata sotto il titolo *Glasbeniki in glasba med Furlani in Slovenci u XVI stoletju*, in *Gallus in mi/Gallus und Wir*, Ljubljana 1991, 17-25 (che riserva qualche attenzione alle particolarità melodiche ed armoniche del "terzo modo" ed alle caratteristiche idro- ed orografiche dei *tituli* aquileiesi di S. Giacomo).

13. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger-A. Schönmetzer, Roma 1965, 23, che lo inserisce tra le *formulae occidentales* del *Symbolum Apostolicum* in articolazione non *primitiva* ma *exculta* (= *composita ex articulis in aliquod schema*, nel caso *subordinatis*, cioè distribuite entro uno schema tripartito-trinitario); ritengo utile riportarne il commento dei curatori: *Aquileia saec. IV exeunte (forma "R(omana)" modificata): / 16: Tyrannius Rufinus: Expositio (seu Commentarius) in symbolum.*
Auctor scripsit circa 404; exponendo suum patrium symbolum Aquileiense simul rationem reddit de paucis locis, in quibus a Romano differt. Textus de descensu antea tantum apud semiarianos.

Cenni ad Aquileia il Denzinger-Schönmetzer fa anche

1. per la spiegazione della qualifica di *Apostolicum* o *Apostolorum* del simbolo, citando lo stesso Rufino (*PL* XXXIX, 2189):

Ad explicandam hanc apostolicam symboli originem fabula illa nimio formalismo indulgens orta est, qua textus symboli ex totidem quot erant Apostoli articulis consarcinatus fingitur;

2. per negare l'identificazione del vescovo Niceta di Aquileia quale teste della formula del simbolo in uso nella Dacia alla fine del IV secolo: essa infatti è da attribuire a Niceta di Remesiana (analoga correzione merita la "svista" — tradizionale nella storiografia aquileiese fino all'inizio del secolo — per l'attribuzione del *Te Deum*); col senno di poi si potrebbe ora dire che l'assenza del *descensus ad inferna* avrebbe dovuto essere sufficiente indizio di critica interna a non sostenere tale attribuzione, data anche la contemporaneità delle due attestazioni;

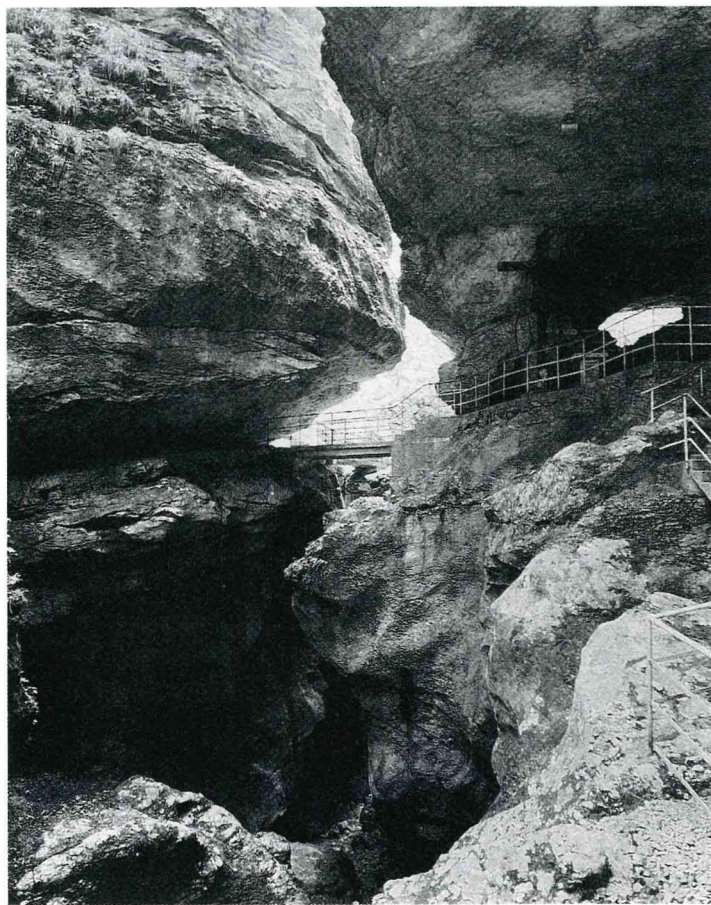
3. per elencare anche Venanzio Fortunato "inter illos plurimos viros, quibus hoc symbolum *("Quicumque" pseudo-Athanasianum)* vindicatum est", che appunto contiene il *descendit ad inferos*;

4. per riportare una sintesi della formula "lunga" del simbolo redatta nel 796 (797) in occasione del *concilium Forojuliense* dal patriarca Paolino, del quale però non viene ricordato il ruolo di "redattore finale" anche dell'attuale *Credo* (simbolo Niceno-Costantinopolitano) in uso nella liturgia della Chiesa Cattolica, con l'inserzione del celebre e contestato "Filoque". A Paolino comunque si rinvia implicitamente (*PL* XCVI, 906; M.G.H., *Concil.*, II, 177) a proposito della confutazione delle tesi di Elipando di Toledo.

Al fine di poter appurare quale fu la funzione che la Chiesa di Aquileia ebbe nell'origine, nel mantenimento e nella diffusione di tale "comma" del simbolo, meriterebbero una apposita ricerca anche le presenze del *descensus ad inferna* nel *Missale mozarabicum* del sec. VII (assieme all'*huius carnis resurrectionem*) e nel *Missale Gallicanum Vetus* dell'VIII sec. in. (da esso e dai numerosi altri testimoni successivi che da esso dipendono, pare che la Chiesa di Roma l'abbia accolto o "accettato"): ma la si farà in altra più opportuna sede.

14. Su tale valenza teologica del libro veterotestamentario, cfr. almeno H.W. Wolff, *Studi sul libro di Giona*, Brescia 1988 (Studi biblici, 59); per la collocazione del *signum Jonae* nel contesto della vita e della predicazione di Gesù, cfr. V. Mora *Le signe de Jonas*, Paris 1983, spec. il cap. II *(Marc a-t-il supprimé le signe de*

origine micro-asiatica e giovannea[16]. Tale assonanza tematica è ancor più interessante qualora si consideri che è proprio il *Pastore* di Erma che agli inferi fa discendere — dopo e sull'esempio di Cristo che vi porta la salvezza per i giusti di Israele — anche gli Apostoli e i Dottori per salvare i giusti di tutte le *nationes*, attestando così una prima e fondamentale dilatazione del comma aquileiese in questione, verso quella universale ed universalistica *apocatástasis* per la quale Origene si vedrà attaccato — in una specie di impietoso "processo al cadavere" — fin oltre la metà del VI secolo, all'inizio di quel contrasto che porterà (anche) la Chiesa di Aquileia al lungo scisma dei Tre Capitoli. Tale semplice constatazione fa riattribuire nuovo e maggiore peso alla testimonianza del *Liber Pontificalis*, che fa di Erma un aquileiese giunto a Roma "al seguito" o "assieme" al fratello divenuto papa col nome di Pio.

4. Che quegli *inferi/infer(n)i* del comma aquileiese sono designati nella tradizione patristica cappadoce (alla quale Aquileia fu legata strettamente e lungamente proprio dalle vicende dello scisma dei Tre Capitoli: Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Iba di Edessa sono appunto cappadoci) col termine platonico (nel *Fedone* compare due volte evocato da Socrate che si prepara a scendervi) *borboros*, che ogni bambino friulano si è sentito evocare e minacciare quale luogo/persona paurosi, terrificanti, orridi (al fondo si tratta dell'*horror mortis*, ma non vi è escluso anche quello altrettanto "pedagogico" di *horror tenebrarum/vacui*), la cui esperienza è riferibile

5. *Veduta dell'orrido.* Grotte di Pradis.

appunto agli "orridi" geologici (penso a quelli di Pradis "tai Asins", così carichi di "orride" leggende) e più in generale alle caverne, alle grotte, ai pertugi, alle buche del terreno "per cui" "antichi e rudi" ritenevano/ritengono fosse possibile l'accesso al mondo sotterraneo/ultra-terreno[17].

5. Che l'autorevole *Enchiridion* storico-dogmatico del Denzinger-Schönmetzer sopra citato così qualifica tale comma del Credo di Aquileia, *uti* riferito da Rufino: *«Textus de descensu in infernum hic primum inter symbola catholica occurrit (antea tantum apud semiarianos)*[18]».

6-7. Ludovico Dorigny: *Cristo vincitore dell'inferno e della morte; Trionfo della rivelazione di Cristo.* Udine, duomo.

Questa precisazione storico-teologica permette di richiamare l'attenzione sul fatto che fin dalla prima evangelizzazione (sulla data della quale non è qui il luogo per soffermarsi, ma la cui antichità/autenticità/autorità è comunque da Rufino stesso in qualche modo richiamata con l'attribuzione dello stesso Simbolo ai *majores nostri*)

Jonas) e l'Appendice I *(Contexte de la demande de signe en Marc)* che analizza la sezione 6, 30-8, 26 del testo marciano relativa al *climax* che conduce Gesù alla terribile minaccia della "distrazione" dell'elezione ed a scegliere il territorio della Decapoli quale campo dell'annuncio; lo stesso A. aveva già sinteticamente esposta la sua interpretazione del libro e del segno di Giona nel n. 36 dei *Cahiers Evangile*, Paris 1981; ma si vedano anche i saggi di J. Magonet *(Le livre de Jonas et le jour des expiations)*, B. Standaert *(Jesus et Jonas)* e J.B. Lloyd *(Jonas dans l'art chrétienne primitif)*, in "SIDIC" (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne, éd. franç.) XVIII, 1, 1985; ma per la "fortuna" del tema iconografico di Giona in epoca paleocristiana, si veda anche E. Stommel, *Zum Problem der früchristichen Jonas Darstellung*, "Jahrbuch für Antike und Christentum" I, 1958, 112-115.

15. Cfr. l'autorevole e circostanziato A. Carlini, *Senso figurale cristiano in un tema iconografico della Basilica Teodoriana di Aquileia alla luce della tradizione letteraria*, in *Studi in onore di Antonio Traglia*, Roma 1978, 901-914, che non manca di richiamare (910, n. 24) proprio il saggio di mons. G. Biasutti, *Otto righe su Rufino*, Udine 1970, dedicato all'analisi del *Symbolum* aquileiese del quale mise magistralmente in luce la provenienza da "una matrice del Cristianesimo in Aquileia di tipo giudeo-cristiano".

16. Su Ireneo è facile consultare l'introduzione e le note che E. Peretto ha apposto all'edizione e traduzione di Ireneo di Lione, *Epideixis. Antico catechismo degli adulti*, Roma 1981: 83, n. 44 (per il ruolo di Michele in Erma e Ireneo); 126-127; 175-176 (ove così traduce la chiara affermazione di Ireneo che conclude il c. 78: "La discesa agli inferi era la salvezza dei trapassati"). Sulla presenza di Erma e sull'influsso delle tematiche del suo *Pastore* in Clemente, Origene, Didimo il Cieco e Atanasio, che è quanto dire nella tradizione della "scuola teologica" di Alessandria d'Egitto, cfr. Ph. Henne, *Athanase avait il une version complète du* Pasteur *d'Hermas*?, "Revue de Sciences Religieuses" 1991, 69-76, che risponde affermativamente alla domanda contenuta nel titolo. Sull'importanza (e l'emarginazione) storico-teologica della "teologia del Sabato Santo" (richiamata in vita e divenuta di attualità grazie alle sorprendenti affermazioni del teologo e cardinale Hans Urs von Balthasar sulla maggiore/minore/nulla frequentazione dell'Inferno, in altre parole sull'inferno che sarebbe "vuoto") e sul-

l'interesse, sul dibattito e sulle polemiche che essa ha di recente suscitato, mi limito qui a rinviare al volumetto facilmente accessibile di H. U. von Balthasar, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988, sia perché rintuzza vivacemente le obiezioni e le accuse di eterodossia che son state rivolte ad Adryenne von Speyr ed a lui personalmente, sia perché riferisce del ben più sorprendente interesse del cardinale Joseph Ratzinger e dello stesso papa Giovanni Paolo II per l'esperienza mistica di Adrienne von Speyr e per la "teologia del Sabato Santo" (al punto che, per volontà dello stesso pontefice, si è recentemente tenuto in Vaticano un Convegno teologico su tale tema!: spiace che durante la recente visita del papa in Friuli non sia stato fatto nemmeno un cenno al rilievo teologico, culturale e "universalisticamente umanistico" che la travagliata ma esaltante storia dell'antica metropoli alto-adriatica già era in grado di dare ed al quale certamente lo stesso pontefice avrebbe avuto estremo interesse per dare un fondamento storico-teologico ad un tipo di apostolato che di tale *universalistico umanesimo* pare aver fatto la propria — per ora non fondata *(extra Ecclesia nulla salus)* — base o rampa di lancio apostolico.

17. E penso anche alla più antica e suggestiva grotta del territorio e della cultura aquileiese, quella che nel *Planctus* di Paolino sovrasta i *novem flumina fle(n)te(s) per novem fontes redundantia* del Timavo, che già Virgilio canta nell'*Eneide* (ma eran 7 le bocche anche per Strabone!). I culti ivi installatisi di Diomede, dello stesso "dio" Timavo e di Mithra ne fanno una delle zone più cariche di miti e di leggende (ed ora una delle più devastate da strade, autostrade con relativi svincoli e caselli, ferrovie, cartiere ed industrializzazioni varie) del Nord-Italia. Le suggestioni musicali delle sonore acque risorgenti del Timavo sono musicalmente tradotte e "tràdite" in due dei più vetusti manoscritti paleografico-musicali dell'Occidente (si tratta dei *codd. parisinus* e *bernensis*, che mostrano con un'evidenza da *Augemusik* i floridi melismi con i quali Paolino d'Aquileia volle pittorescamente ritrarre il turgido fenomeno naturale, invitando i suoi fedeli a piangere così la morte del duca Eric nel 799). Tanto dico poiché tale culto "acquatico" al dio Timavo interessa anche il Cellina, se a Montereale Valcellina si è ritrovata un'aretta con dedica appunto a tale divinità (ma il pensiero va anche al toponimo Timau, paese carnico ove pure esiste un getto d'acqua, una fonte, un "gorgazzo" di pari sonorità).

la Chiesa di Aquileia avesse trovato un proprio indirizzo teologico-ecclesiologico (se non propriamente dottrinale-dogmatico: Hans Urs von Balthasar designa come "theologoúmenon" il *desçensus ad infer(n)a)*[19] che, pur accettando la divinità del Figlio, intendesse in qualche modo riservare al Padre una "unicità", un "primo posto", una "assolutezza" ("Ξψιστος) di cui il monoteismo veterotestamentario era stato da sempre chiara espressione e cui il concilio di Nicea poteva dar l'impressione di aver attentato. Sintomo di tale indirizzo teologico "proprio" può considerarsi la ragione stessa per cui al vescovo di Aquileia Fortunaziano venne "commesso" — *pulsante Constantio*, proprio per la fiducia che il vescovo di Roma aveva della sua solidità dottrinale e spirituale — di indurre papa Liberio a sottoscrivere una formula *arianam sapiens heresim*: è questo il motivo primo (ed unico talvolta) per il quale il vescovo aquileiese è ricordato dagli annalisti della storia della Chiesa ed è per questo che Girolamo lo censurò nel medaglione che gli riservò tra i *viri illustres* cristiani.

VI. RUSTICI/RUSTICITAS

Ora è proprio accanto a questa censura ed in quest'opera che San Girolamo precisa che Fortunaziano stese il suo Commento ai Vangeli *brevi et rustico sermone* e cioè con un linguaggio addatt(at)o agli abitanti del *rus*, delle campagne e dunque *in* e/o *con* un linguaggio comprensibile (e/o efficace) per dei contadini[20].

Qualunque cosa si voglia intendere sotto questa espressione, bisogna accostarla ed accordarla con l'altra che Girolamo usa nell'*epistula* 10, 3 al *Paulus senex* di Concordia:

«...et ne putes modica esse quae deprecor, margaritam de evangelio postularis, eloquia Domini eloquia casta, argentum igne examinatum terrae, purgatum septuplum, scilicet commentarios Fortunatiani...»

E dunque non è da pensare ad una trascuratezza o trasandatezza di tipo stilistico-letterario, sibbene ad altro ed

- *al minimo*, ad un certo numero di particolarità fonetiche e/o lessicali;
- *al medio*, ad uno stile, ad una *concinnitas* "al contrario";
- *al massimo*, ad una diversità di lingua (greco o latino)[21].

Ciò significa che questi *rustici* dell'agro aquileiese

a) o non comprendevano (più o ancora?) la lingua parlata nell'*urbs* (Aquileia e/o Concordia): l'epoca è quella che segna il passaggio da un uso ancora abbastanza diffuso del greco (si ricordi che sulle scene di Aquileia la mima greca Bassilla ottenne successi notevoli nel III sec. e che molte delle dediche della sinagoga/basilica di Monastero del IV sec. sono ancora in greco) ad una espansione generalizzata del latino;

b) o non gradivano/apprezzavano le forbitezze con cui il vescovo aquileiese presentava il severo messaggio cristiano nella metropoli, se proprio non le deprezzavano/disprezzavano quali cedimenti alla retorica ridondanza dell'*oratio (amplificatio, ornatus...)* a fronte della immediatezza del *cotidianus sermo:* il risultato comunque dev'essere stato apprezzabile (spiritualmente o stilisticamente?) se Gerolamo, che pur censura il cedimento dottrinale ed il comportamento ecclesiale di Fortunaziano, ne loda la *brevitas* (e la franchezza/immediatezza/rudezza?);

c) o non conoscevano o non avevano accettato un tipo di spiegazione del Vangelo che invece gli abitanti della città già conoscevano o accettavano.

Il motivo o i motivi che indussero il vescovo aquileiese a stendere un commento ai Vangeli *brevi et rustico sermone* potrebbero perciò essere

a) di natura linguistica e/o stilistica;

b) di natura teologico-pastorale;

c) di natura sia linguistico-stilistica che teologico-pastorale.

Tutte e tre le ipotesi comunque suppongono una *diversità/dualità tra città e campagna*. E a questo proposito è elementare il rinvio all'uso che ancor oggi facciamo dei termini "pagani/paganesimo": com'è noto essi originano dal fatto che il Cristianesimo fu per lungo tratto di tempo un fenomeno quasi esclusivamente urbano, cui i rustici (dei) *pagi* rustici erano inizialmente estranei. E dunque su questa antica dualità/diversità che si deve basare un discorso sulla religiosità popolare in Friuli e sulle sue espressioni anche musicali. Ciò sarà più chiaro qualora si tenga presente come tale *rusticitas* permanga per molti secoli seguenti quale tratto caratterizzante (e, per molti e malcauti, ancor oggi "*tache* etnica") della Chiesa di Aquileia[22].

8. *Iscrizione in lingua greca.* Aquileia, basilica di Monastero.

9. *S. Paolino e altri santi*, particolare della *pala* d'argento. Cividale, duomo.

10. *Pastorale di Sant'Ermacora.* Gorizia, duomo.

Il tema del contrasto città-campagna, come qui si può solo presupporre, è ben più vasto ed antico di quanto la storia aquileiese possa attestare: importa però dire che con qualche ragione lo si focalizza qui *in primis* a motivo della scelta rurale/rustica della setta/comunità "marciana" dei Terapeuti di Alessandria d'Egitto descritta ed esaltata da Filone, come poco sotto meglio si vedrà.

Basterà comunque elencare ed almeno incoativamente focalizzare, oltre questo esempio di Fortunaziano della prima metà del IV secolo, altri tre calzanti attestazioni aquileiesi.

1. Quando nel primo sorgere ed affermarsi dello scisma dei Tre Capitoli attorno alla metà del VI secolo (543/553 - 557/558) si sviluppò la violenta polemica tra la Chiesa di Roma (ma meglio sarebbe dire, tra la corte di Bisanzio) e le Chiese del Nord-Italia, con Aquileia in testa, papa Pelagio utilizzò più volte riferendosi ai tricapitolini il termine *rustici/rusticitas*, e non è detto che lo facesse in modo sprezzante: potrebbe anche semplicemente trattarsi di una designazione oggettiva. Ciò si potrebbe arguire dal fatto che quando si rivolge al generale Narsete, chiedendo contro i ribelli scismatici il suo intervento armato (il braccio secolare dunque non nacque nel Medioevo dell'Inquisizione, ma nei secoli di Teodosio e di Giustiniano e specialmente ad opera di Agostino che ne fornì le giustificazioni teologico-ascetiche), se ne uscì con un'espressione a mio avviso assai interessante:

in contemptum apostolicarum sedium
de sua rusticitate gloriari[23].

Ciò rivela – qualora non vi si voglia leggere un cenno ad una ostilità al primato della sede di Roma o delle sedi metropolitiche di fondazione apostolica: ma non ne vedo la congruità al caso – che non si trattava dunque né solo né principalmente di una condizione sociale o di una designazione sociologica, quanto di una scelta anti-urbana, anti-metropolitana (fors'anche anti-romana e/o anti-imperiale? o le due cose insieme?: e dunque della cosciente scelta di una vita cristiana dai tratti radicali, "primitivistici" e di una conseguente tipologia ecclesiastica critica verso l'alleanza costantiniana e ancor più giustinianea di Chiesa e Impero?). Non paia che questa polemica anti-costantiniana sia questione moderna o progressista: tale critica infatti – sebbene perdente – fu gagliarda e lunga anche al primo sorgere del fenomeno, e fu sostenuta particolarmente dalla vastissima e diffusissima "popolazione" di quei monaci (eremiti e cenobiti) che "fanaticamente"[24] si richiamavano proprio alle dure scelte ascetiche di Origene[25]. Ed è a tutti noto come Rufino sia stato non solo il *benignus transmeator* di Origene nella cultura latina, ma il più fedele difensore ed il più alto esponente dell'origenismo in Occidente e come abbia potuto continuare *indeflexus* a tradurne le opere e a difenderne l'ortodossa memoria, sotto l'ala di Cromazio (irenica o protettrice?)[26]: ciò poté avvenire nonostante l'implacabile campagna diffamatoria che proprio per queste scelte "origeniste" scatenò nei suoi confronti il terribile ex-amico (e pentito co-traduttore origeniano!) Girolamo.

Il rilievo della *rusticitas* aquileiese si coglierà ancor meglio qualora si tenga presente che anche il nascente movimento pelagiano trovò in Rufino e in esponenti del clero di Aquileia dei fondamentali punti di riferimento se non di appoggio:

a) è infatti al *venerabilis frater et pater* Agostino vescovo di Aquileia che verso il 418 – a seguito ed in risposta all'obbligo fatto da papa Zosimo a tutti i vescovi di sottoscrivere la sua *(littera/epistula) Tractoria* – indirizzano un loro *libellus fidei* gli irriducibili pelagiani raccoltisi nell'Italia nord-orientale attorno alle posizioni di Giuliano di Eclano[27]. «Giustamente si vede nei compilatori di quel *libellus* un gruppo di vescovi della Venezia e delle province vicine che, in buona parte, non si piegarono e continuarono a difendere l'errore»[28];
b) e dove si rifugiò alfine Giuliano di Eclano se non a Mopsuestia in Cilicia, presso quel vescovo Teodoro che tra i *damnati* Tre Capitoli sarà il primo e il più colpito *(in persona et in operibus)*?
c) sono "numerosi" membri del clero di Aquileia (vescovi, presbiteri, diaconi,...) ad essere ripetutamente ed inutilmente segnalati, censurati e perseguiti – ancora verso la metà del V secolo – quali pervicaci e "contumaci" pelagiani da papa Leone Magno, dallo stesso metropolita aquileiese Januario (tallonato dall'energico vescovo di Roma) e dal suo "suffraganeo" vescovo di Altino Settimo (che, se ben figura come difensore dell'ortodossia, non può evitare di apparire quale poco fraterno delatore)[29].

2. La preoccupazione che verso la terza decade dell'VIII secolo manifesta il patriarca Callisto verso la propria condizione di metropolita relegato nei *Cormonis ruralia* a fronte della condizione urbana del suo suffraganeo vescovo di *Iulium Carnicum*, il *gestuosus incedens* Amatore (emulo in ciò dell'*elegantissimus* Ermacora?) è pure stata segnalata quale sintomo (nel caso, mal sopportato da un personaggio proveniente dalla capitale Pavia) d'una condizione o di una considerazione "rustica" della sede dell'*Aquileia vetus*, a fronte probabilmente dell'emergere (sulle lagune, con l'appoggio del nascente "comune" e/o *ducatus Venetiarum*) del suo antagonista della *Nova Aquileia* nella sede insulare di Grado[30].

3. Il terzo esempio, opportunamente sottolineato dal Biasutti, è costituito da un passo – anzi da una semplice frase incidentale: e proprio per questo suo carattere sintattico essa assume al nostro scopo maggior valore probatorio – del canone XIII

18. L'ampia emersione che nella seconda metà del VI secolo tale tema della discesa agli inferi di Cristo conosce nella pur sintetica *Expositio fidei catholicae* di Venanzio Fortunato (la cui "adorazione" per il *pius pontifex* Paol(in)o di Aquileia sarà più sotto illustrata) rappresenta una notevole testimonianza dell'importanza e della tenuta di tale comma nella catechesi aquileiese, che in Cromazio ha il proprio punto di partenza più solido, con ben due *Omelie* dedicate a tale tema.

19. Pare che all'inserzione di tale espressione teologico-dogmatica si riferisca Sant'Ambrogio di Milano, quando nella sua vivace *Explanatio Symboli* mette in guardia i battezzandi della sua Chiesa dalle indebite e pericolose aggiunte che (le) Chiese "orientali" hanno apportato alla intangibile formulazione liturgica del *depositum fidei*: e che Aquileia sia orientale rispetto a Milano non occorre dimostrarlo, sebbene non manchino attestazioni esplicite della designazione della metropoli ecclesiastica altoadriatica come d'Oriente: cfr. in *PL* XXV, col. 34 l'attinente testimonianza del biografo di Sant'Ambrogio Paolino che in un passo della *Vita* dice appunto: *Extincto Maximo, posito Theodosio imperatore Mediolani, Ambrosio vero episcopo constituto Aquileiae in partibus Orientis*.... L'appartenenza di Aquileia alla sfera, all'ambiente teologico e liturgico orientali, secondo le considerazioni di geografia politica antica, va tenuta presente specialmente quando si parla dell'orientalità anche della Chiesa di Alessandria d'Egitto, poiché per gli antichi l'Egitto non era Africa ma piuttosto Asia: e dunque Aquileia ed Alessandria fan parte di un unico mondo orientale. Analogo discorso si potrebbe fare a proposito dell'appartenenza di Aquileia al mondo gallico (e/o, in senso storico-liturgico, gallicano), specialmente per il periodo successivo alla caduta dell'impero romano del 476.

20. Le ipotesi avanzate da mons. G. Biasutti sulla natura di questa *rusticitas* quale sintomo di un'origine e di un indirizzo giudaico-cristiano della Chiesa di Aquileia, sono state riprese ed amplificate da Sergio Tavano (v. ad es. *Tensioni culturali e religiose in Aquileia*, in *Vita sociale artistica e commerciale di Aquileia romana*, Antichità Altoadriatiche XXIX, Udine 1987, 2 voll., I, 211-245: 224-226, ove estende la portata delle suggestioni di Biasutti sul culto "rustico" di *S. Sabide* accostandole a quanto dalla *rusticitas* dei "viri honorati multi" presenti in Aquileia all'epoca del Concilio del 381, aveva già a fondo "spremuto" Lellia Cracco Ruggini (e di questa illustre stu-

del Sinodo che il santo patriarca Paolino convocò in Cividale del Friuli nel 796/797: in esso, mentre viene stabilito che la celebrazione della domenica deve inziare nella sera del sabato (*inchoante noctis initio, idest vespere sabbati*) viene dato con la campana il segno della vigilia e dell'ora dell'ufficio del Vespero (*quando signum insonuerit vel hora est ad vespertinum officium*), si afferma che quanto il profeta Isaia dice a proposito del sabato (Is. 58,15: *sabbatum Domini delicatum*) deve riferirsi alla domenica, aggiungendo queste considerazioni:

«Porro si de illo sabbato quod Iudaei celebrant, quod est ultimum in hebdomada, **quod et nostri rustici observant**, *diceret tantum sabbatum et nequaquam adderet delicatum et meum».*

Tale annotazione "incidentale" non ha alcun carattere di censura, come ha giustamente osservato il Biasutti (dissentendo dalla nota in cui l'editore Mansi afferma: *Quod autem toto vacarent sabbato improbat tamquam iudaicam sapiens superstitionem in suis quoque rusticis Paulinus ipse*) e conferma al nostro scopo il permanere di una dualità/diversità, se non di un contrasto, tra gli usi "calendariali" cultuali e/o liturgici urbani (di Aquileia, di Cividale, di Concordia,... ma di tutti i "centri" abitati del Patriarcato) e quelli campagnoli, dell'agro (aquileiese, cividalese, concordiese, cenedese...): quivi, a differenza di quanto ormai nelle città era stato probabilmente dismesso, *si continuava* a mantenere l'uso – assai radicato e dunque antico – di "osservare" cioè rispettare come festivo il giorno di sabato[31], forse accanto più che a differenza della domenica. Ognuno capisce che tale uso non poteva che risalire all'epoca e alle matrici giudaiche del cristianesimo locale e che questo poteva essere stato uno dei motivi dei contrasti che agitarono la vita interna della Chiesa di Aquileia (il poco ricordato "assassinio nella cattedrale" del vescovo Viator avvenuto all'interno della basilica aquileiese attorno al 342, non può infatti che essere il risultato di tensioni assai violente, sulle quali è purtroppo sceso un imbarazzato silenzio storiografico)[32].

Il mantenimento di una maggiore o minore fedeltà alle proprie costumanze da parte della componente etnicamente giudaica della comunità cristiana (non si dimentichi ancora – come per troppo tempo s'è dimenticato – che ad Aquileia nella zona di Monastero esiste(va) una sinagoga – in seguito esaugurata in basilica cristiana – nel cui mosaico pavimentale sono stati letti 50 antroponimi ebraici in traslitterazione greca o latina)[33] non poté non provocare anche *in loco* quel tipo di contrasti di cui la stessa letteratura neo-testamentaria fornisce la prima, più copiosa e vivace documentazione per il periodo apostolico[34]: analoghe situazioni infatti si dovettero evidentemente ripresentare ad ogni "fondazione" del cristianesimo in centri urbani cosmopoliti e multietnici – e le città-porto come Aquileia ed Alessandria lo erano in modo strutturale – ove fosse stata presente una consistente colonia ebraica. E pare di capire che i cristiani delle campagne fossero attestati su una pertinace conservazione di usi *giudaici*, che meglio si definiscono *giudaizzanti* quando vengono intesi come praticati all'interno delle comunità paleocristiane. Tale tema del *iudaizare* è antico e generale, riguardando la storia di tutta la Chiesa (e dunque anche di tutte le comunità "locali") fin dalle sue origini e fin dentro l'Alto Medioevo: il tratto del *iudaizare* dei rustici aquileiesi può avere rilievo dunque al nostro scopo solo se si riesce a dimostrarne una durata più lunga ed una tenuta più pervicace che altrove. Ed è ciò che io ritengo sia possibile se non dimostrare apoditticamente, certo arguire ed ipotizzare proprio per motivi anche storico-musicali[35].

Su questa constatata *compattazione* di *rusticitas* e *culto sabbatico* dovrà basarsi dunque il nostro tentativo di ricercare una origine ed una caratterizzazione alle espressioni anche musicali della religiosità popolare in Friuli.

Ma prima di procedere a qualche più attinente prova musicale, è opportuno utilizzare qualche ulteriore mezzo di avvicinamento ad una maggiore comprensione o precisazione della natura di tale *rusticitas*.

diosa sarà necessario vedere almeno *Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia*, in *Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, Antichità Altoadriatiche XII, Udine 1977, 2 voll., I, 353-381; *Pietro di Grado: giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico*, in *Grado nella storia e nell'arte*, Antichità Altoadriatiche XVII, Udine 1980, 139-160; *La città nel mondo antico: realtà e idea*, in *Romanitas-Christianitas*, Berlin-New York 1982, 61-81).

21. Su che lingua si parlasse nell'agro aquileiese nella prima metà del IV secolo non è facile esprimersi: è certo che la campagna generalmente viene considerata più conservativa della città; e dunque bisogna previamente accertare se anche in una città "orientale" come Aquileia il latino si fosse ormai imposto completamente, ovvero se il greco conservasse ancora – se non completamente, almeno in certe "sacche" marginali ma ampie – quella rilevanza "sociologica" che di certo aveva quando, ad esempio, la mima Bassilla poteva esibirsi danzando e cantando/recitando in greco nel teatro di Aquileia ed essere apprezzata dai frequentatori dei suoi spettacoli.

Su ciò cfr. anche l'interpretazione di L. Cracco Ruggini, *Aquileia e Concordia: il duplice volto di una società urbana nel IV secolo d.C.*, in *Vita sociale, artistica e commerciale di Aquileia romana*, I, Udine 1987, Antichità Altoadriatiche, XXIX, 57-95: 89-90 («...*il sermo rusticus* di Fortunazio – che lo stesso sofisticato Girolamo, proprio in una lettera a Paolo di Concordia del 377, giudicò col salmista una "perla" *(margarita) eloquia Domini... argentum igne examinatum* (*Ps.* 11,7) – si rivolgeva agli "indotti", agli *illitterati*, e magari anche in questo senso particolare, di pura caratterizzazione stilistico-culturale e non già sociologica, che il termine *rusticus* si trova ad esempio usato anche da Patrizio, l'evangelizzatore degli Irlandesi... nel novero degli illitterati (cioè degli incolti, non degli analfabeti) dovevano certo rientrare in primo luogo i militari, specie poi se di origine e madrelingua barbarica o greco-siriaca...»; ma si ricordi che Girolamo giudica anche Rufino "scrittore illetterato", *syngraphéus agràmmatos* (!); della stessa A. si veda però anche quanto affermato nei saggi che si citano poco più sotto.

22. Si può ricordare come analoghe preoccupazioni "pastorali" (qui il termine si rivela particolarmente calzante) per *rustici* fedeli indurranno Paolino d'Aquileia nell'VIII secolo alla preferenziale scelta – per la sua e per tutte le Chiese dell'Italia cui Carlo Magno voleva imporre un unico repertorio liturgico-musica-

le — del *romanum carmen* o della *romana cantilena* piuttosto che del canto ambrosiano: dice infatti la *sententia* del celebre "epigramma cassinese" che Paolino *homo pietatis, munere presul* fece tale scelta *pro brevitate et fastidio plebis*: il ritorno di termini identici induce a ritenere che vi sottostia una necessità comune.

23. È qui a proposito richiamare l'attenzione su un altro passo dell'epistolario "aquileiese" di papa Pelagio, il "pentito" difensore dei Tre Capitoli, che cambiò parere su tale questione squisitamente dottrinale per considerazioni di più "vasta" portata politica: mi riferisco alla designazione del "primo" vescovo di Aquileia che si chiamò patriarca Pao-l(in)o oltre che — "pluries, immo fere semper" — quale *pseudepiscopus* (cosa che si può ancora capire in una contesa dalle inflessioni di rilevanza *in primis* istituzionale: lo scisma infatti, ancor più che l'eresia, interessava sia i rapporti gerarchici e giurisdizionali all'interno della Chiesa, sia — e specialmente — i rapporti della Chiesa con l'autorità imperiale, in particolare con le pesanti intromissioni di Giustiniano e, peggio, della sua "nefanda" consorte ed improvvisata teologhessa Teodora), anche quale "falso monaco" («....eorum princeps... qui et monachatum, *si aliquando fuit*... perdidit...», insinua Pelagio: l'espressione è riferita con il suo contesto da P. Paschini, *Storia del Friuli*, 89-90, che opportunamente avverte come essa non compaia come dovrebbe nel vol. LXIX della *Patrologia Latina* del Migne, ma come sia edita dallo Jaffé nei suoi *Regesta Romanorum Pontificum*, 130). Quest'espressione di dubbio riferita ad un metropolita — tralasciamo per il momento la "pretesa" al titolo patriarcale, ma si trattava pur sempre del vescovo di una tra le più antiche ed autorevoli sedi episcopali dell'Occidente — non mi pare sia stata finora sufficientemente studiata e collocata. Tenendo conto dell'epoca (siamo attorno alla metà del VI secolo: il movimento benedettino era ancora ai suoi primi decenni di vita e di espansione; sarebbe del resto difficile pensare ad un movimento analogo o parallelo a quello "canonicale" agostiniano, essenzialmente urbano in quanto "episcopale" o ad un movimento eremitico non precisamente conosciuto o non ufficialmente organizzato), è mia ipotesi che possa sottostarci un'allusione polemica e/o ironica all'appartenenza ad un monachesimo di matrice non pura, ad una "religione" non vera, non ortodossa, ad una "congregazione" monastica o non nota, ovvero — e meglio — conosciuta ma non riconosciuta.

VII. MĀQÔR/MACÔR

Ed un primo tratto da aggiungere al profilo di questo *rusticus* cristiano aquileiese consiste nella "traduzione" o "traslitterazione" che il suo nome ha trovato nella lingua friulana: è quella concretizzatasi in una strana parola che ha quasi la valenza di una sigla (non mi pare infatti che ce ne sian riscontri se non in zone che, come si vedrà, hanno rapporti con analoghe vicende storico-religiose) e che si riferisce alla "creduta" dizione popolare del nome del santo protovescovo e protettore della Chiesa aquileiese. Tale nome è *MACÔR*.

Il *Vocabolario friulano* di Jacopo Pirona lo dà per sinonimo di *rozzo, rustico, zotico* e simili, ma pare che meriti qualche ulteriore riflessione[36]. Non è infatti possibile non vedere l'incongruità di tanta identificazione: come è stato possibile che il "venerando" nome del santo protovescovo aquileiese sia stato piegato a così basso e spregiativo significato? Ci deve pur essere stato una gradualità nel passaggio da una posizione così alta e nobile ad una funzione così degradata e "volgare". Il tentativo di far derivare *Macòr* da Ermacora mi sembra debba tener conto:

1. della diversità di accenti tra il greco Hermagòras, il latino Ermàcora ed il friulano Macôr (ma si tenga presente il *titulus* assai antico di S. *Marcuòla* a Venezia, che forse in questo caso va considerata "area marginale" e dunque più conservativa);
2. del fatto che in Carinzia ed in Slovenia sono conosciute le versioni *Sankt Machor* (documentato all'inizio del XIV secolo per Hermagor) e *Sveti Mohor* (richiamato dalla *Mohòrieva Druzba* ancora in attività negli ambienti ecclesiastici ed intellettuali del cattolicesimo sloveno);
3. della presenza del topo- e antroponimo *Macor/Macorano* nel Salento (Puglie), accanto all'antroponimo *Santo Sabato*, che dunque rinvia ad una sospettabile identità di matrice giudaico-cristiana: unica possibile (per ora) spiegazione, la comune tradizione popolare di una presenza di S. Marco (con S. Pietro in questo caso) quale primo evangelizzatore;
4. della presenza di una strana espressione *(O dux Machor tibi sit laus)* in un codice palinsesto ora conservato alla *Bibliothèque Nationale* di Parigi, ma appartenuto già all'abbazia di S. Martial de Limoges: pur potendo permanere dei dubbi sulla lettura del pur autorevole prof. Jacques Chailley della Sorbona, sarebbe interessante tale attestazione in quel Limosino che la storia linguistica del friulano ha spesso invocato quale territorio di parentele assai interessanti anche per la identificazione cronologica di un'epoca nella quale le parlate romanze avrebbero conosciuto una specie di unità, erede diretta dalla *romana rustica lingua (o sermo vulgaris; sermo rusticus)*[37].

La mia ipotesi è che possa non essere il termine *Macôr* a rappresentare una tard(iv)a riduzione/contrazione di un originario nome (Sant') Ermacora, ma che il nome di (Sant') Ermacora possa testimoniare la nobilitazione/classicizzazione d'un termine "rustico" (e/o amato dai rustici, e/o usato nel *rure*) quale Macôr inizialmente poté essere. Su che cosa si basa tale mia ipotesi? Sulla constatazione che come Ermacora è il fondatore/fondamento della Chiesa aquileiese, così *Macôr/Māqôr* è il termine/nome che esprime uno dei concetti religiosi e culturali fondamentali di tutta la cultura biblica: la *fonte*, la *matrice*, la *sorgente*, la *risorgiva*, la *scaturigine*...: in altri termini tutto ciò che dà/genera vita spirituale o carnale, per cui la madre, la "matrix", il sole, la Torah... e lo stesso Jahvè, sono (dei) *Māqôr*.

Non è difficile pensare che i *cristiani aquileiesi del rure* — a fronte del silenzio che le pur numerose ed ampie testimonianze letterarie aquileiesi del IV secolo mantengono su Ermacora (e su Marco) quali primi evangelizzatori e rettori della Chiesa nell'*urbs magna, populosa et felix* di Aquileia — quando, verso la metà del V secolo all'arrivo delle orde unne, *l'intera gerarchia urbana (si) trasferì "armi e bagagli" sull'isola di Grado* — lasciando dunque sulla terraferma un vuoto di potere e di indirizzo teologico di tipo urbano —

a) si siano ritrovati a veder pacificamente prevalere il loro tipo di vita e di culto giudaico-cristiano;
b) e che dunque abbiano ritenuto o "millantato" (o che si sia ritenuto e tramandato) quale loro origine un *māqôr* antico ed originario, gradualmente ipostatizzato(si) da chi non ne comprendeva il significato etimologico, infine "ridotto" a termine utilizzato per la spregiativa designazione della gente di campagna;

11. *I Santi Ermacora e Fortunato* (in alto a sinistra), particolare della *pala* d'argento. Cividale, duomo.

c) e che, in seguito all'installarsi nella Terraferma dei sopravvenuti Longobardi semi-ariani, tali *macôrs* abbiano ritrovato in/con costoro oltre che un *modus vivendi* politico-economico, anche un accordo teologico ed un'affinità ecclesiologica, che li distingueva e li staccava (ovvero che li distinse e li staccò vieppiù) dagli insulari, "urbani" e (in seguito alla condanna dei Tre Capitoli) "compromessi ed imperiali" cristiani rifugiatisi in Grado.

VIII. SCJARÀZZ – MARÀZZ

Il secondo tratto del volto di questo rustico *cristian furlanût* ci viene da un documento redatto in epoca assai tarda rispetto a quelle finora considerate: esso data al

E contra però sta la testimonianza del poeta *cenetensis* Venanzio Fortunato, che dal patriarca Paol(in)o fu forse catechizzato e battezzato; che con ogni probabilità da lui fu avviato ai primi studi ("teologici" o "sacri", che *in monasterio* era certamente possibile seguire: per quelli "profani" gli aquileiesi dovettero (da) sempre emigrare: Girolamo e Rufino a Roma; Venanzio a Ravenna; Paolo Diacono a Pavia; e dunque si deve pensare che l'importanza ecclesiale di Aquileia, non era pareggiata da quella civile); e che certamente da lui fu *invitato/tentato* proprio ad una scelta monastica (tale infatti è il senso del termine *conversio*: se ne vedano le prove che da testi contemporanei e dello stesso poeta ne adduce il Migne: PL LXXXVIII, coll. 23-26), in vista forse di un impegno pastorale nella vita ecclesiastica aquileiese. È chiaro perciò che l'insinuazione di papa Pelagio – cui stava molto a cuore il gradimento di quella corte imperiale bizantina, che proprio in un certo monachesimo radicalmente avverso all'accordo(/capestro, per i monaci) della Chiesa con il potere imperiale, vedeva uno dei propri più pericolosi e irriducibili nemici (cfr. *infra* n. 24) – non può riguardare l'appartenenza o meno di Paol(in)o ad una qualsivoglia esperienza monastica, ma intende portare un giudizio di merito o palesare un'autorevole disapprovazione – propria o altrui – sulla qualità di quella scelta e di tale vita monastica del *pontifex* aquileiese e di quanti egli appunto avesse indotto ad optare per tale scelta. Ecco comunque i versi con cui nella *Vita Sancti Martini* (I, IV, vv. 660-661: *PL* LXXXVIII, col. 425) il poeta rammenta tali circostanze:

(Aut Aquilejensem si forte accesseris urbem,
Cassianos Domini nimium veneraris amicos
Ac Fortunati benedictam martyris urnam)

Pontificemque pium Paulum cupienter adora
Qui me primaevis converti optabat ab annis.

Come si vede Venanzio Fortunato vuole/auspica che la persona (o la memoria? il problema riguarda la datazione della *Vita Sancti Martini*) del *pontifex* Paol(in)o sia fatta oggetto di venerazione («cupienter adora»! l'espressione è assai impegnativa per il vescovo di Poitiers) e perciò lo associa al suo santo eponimo, il martire aquileiese Fortunato. Pare quasi che qui il raffinato innografo voglia unire in una specie di liturgico canto/culto/adorazione – superiore ancora, certo grazie ad un "epicheia" poetica, alla venerazione riservata ai tre martiri Canziani – i propri "parentes" nella fede: cioè

10 giugno dell'anno 1624 e dunque attestante, se le mie ipotesi han qualche fondamento, l'eccezionale "durata" di una arcaica prassi cultuale sabbatico-pentecostale che potrebbe risalire all'epoca fin qui considerata. Si tratta di una circostanziata lettera/denuncia che il vicario-curato di Palazzolo dello Stella – tale pre' Bernardino Morra – stese ed inviò al Tribunale dell'Inquisizione di Aquileia sotto l'impulso della rabbia per essere stato svillaneggiato assieme al proprio cappellano "per ragioni di ministero" legate alla riprovazione di pratiche rituali messe in essere da alcune superstiziose donne soggette alla sua cura. Queste, essendo state da lui rimbrottate e minacciate a motivo della ripetizione di un certi loro *notturni riti del sabato della Pentecoste* (finalizzati – così dissero – a far venire la pioggia: ma l'ecclesiastico ne era già stato testimone una prima volta l'anno precedente[38], e dunque sperava forse che, essendo attribuiti alla siccità eccezionale di quella stagione, non si sarebbero ripetuti) "canzonarono" il cappellano ricantandogli il loro ritornello ogni volta che lo videro uscir di casa e – per bocca della loro sfrontata e "impudica" *leader*, tale Maria (A)lis(s)andrina – risposero al curato che quei riti esse li avevan fatti quando eran altri preti, che intendevan farli lui presente e che avrebbero continuato a farli anche dopo la sua partenza.

La tranquillità di coscienza "storica" che tale risposta manifesta con evidenza, induce a ritenere che non si trattasse semplicemente di un gesto di magia popolare con benefiche finalità "meteorologiche", ma di un più complesso culto e rito sabbatico-pentecostale di origine assai antica, ridottosi e/o camuffatosi sotto più accettabili spoglie agrarie.

Le circostanze

1) che tale rito

- fosse stato compiuto per alcuni (diversi, molti?) anni (decenni, secoli?) alla stessa scadenza pentecostale;
- che durasse per tre notti consecutive;
- che iniziasse circa attorno alla mezzanotte;
- che privilegiasse il sabato della Pentecoste e
- che comportasse una complessa serie di gesti accompagnati da un'esecuzione musicale che prevedeva la divisione del gruppo "in due cori" per l'interpretazione (vocale e coreica) di una misteriosa canzone dal titolo *Schiaràzzola Maràzzola*;

2) che già mezzo secolo prima, il celebre maestro di cappella di Aquileia Giorgio Mainerio – a propria volta (caso strano!) inquisito dal Tribunale ecclesiastico per certe sue notturne pratiche magico-astrologico-negromantiche – avesse dato alle stampe (inserendola tra gli innocui ritmi che dovevano far "esultare" le stanche tornate di certi ignari accademici parmensi) nel suo *1° libro de balli* (Venezia, 1578) anche tale "canzone" *Schiarazzola Marazzola* dall'evidente struttura "in due cori" (= AA,BB) e dall'innegabile impostazione su un "modulo scalare" arcaico (medievale, greco, egizio?: se la *nota finalis* [la = re] induce ad ascriverlo ad un "primo modo autentico" (gregoriano), il ridotto *ambitus* di una quinta [la-mi = re-la] potrebbe far pensare anche ad un "secondo plagale", non permettendo di ascriverne con sicurezza l'appartenenza al "secondo modo plagale", potendo trattarsi di ancor più arcaico *eolio*);

3) che gli etimi sottesi ai due termini *Schiarazzola Marazzola* non sono altro che la traslitterazione dei due termini greci χάραξ e μάραθ(ον;-ών), possono essere giunti in Friuli solo in epoca assai arcaica (per avervi potuto godere un *enracinement* ed un'efflorescenza rituali tanto notevoli e duraturi);

4) che gli ormai noti *Benandanti/Kertsniki* studiati da C. Ginzburg (pare esclusivamente friulani e sloveno-dalmati = aquileiesi) andassero alle loro notturne e benefiche battaglie/danze armati di canna e finocchio (proprio χάραξ e μάραθ(ον))[39], mi hanno indotto a ritenere che si potesse trattare di una pratica cultuale di origine

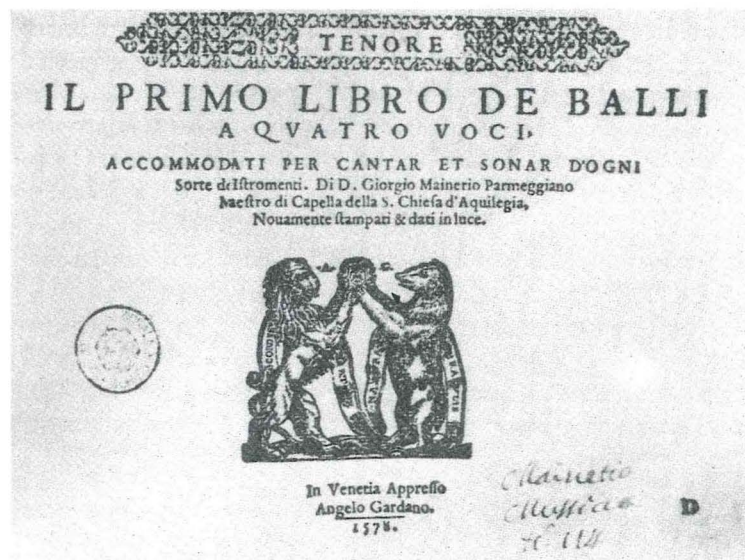
colui da cui prese il nome cristiano e colui che tale nome probabilmente gli "impose" (quel "primaevis annis" è cronologicamente chiaro e regge bene tale ipotesi). Ed è con il congruo titolo di *pontifex* che egli designa il suasore a giovanili scelte di solitudini ascetiche, aggiungendovi quella specificazione di *pius*, su cui è necessario soffermarsi, poiché non lo si può credere casuale o solo "poetico": il termine è infatti antitetico a quell'empietà che si dovrebbe supporre – se si dovesse dar credito a quanto ne dice papa Pelagio – in uno che avesse millantato una "religione" mai abbracciata o mal seguita o poi tradita. Ma su tale qualifica di *pius* (prossimo a "devoto", "timorato": qualifica utilizzata spesso per designare i "giudaizzanti" o i simpatizzanti della religione ebraica) in rapporto, ad esempio, a papa Pio I (l'unico papa di origine aquileiese: tale origine può affermarsi o comunque viene "supposta" sulla base del *Liber Pontificalis*, che lo dice fratello di Erma, cioè dell'autore del celebre trattatello *Pastore*/ΠΟΙΜΗΝ sulla iterabilità della penitenza) ha acutamente richiamato l'attenzione lo storico Sante Mazzarino, sottolineando a più riprese la strana coincidenza che vide contemporaneamente sedere in Roma, attorno alla metà del II secolo, un vescovo ed un imperatore ambedue "pii" (il riferimento imperiale è chiaramente ad Antonino, uno dei quattro che Mazzarino qualifica come imperatori "umanisti" o "filosofi").

24. Lo scontro tra le bande armate di questi monaci e l'esercito imperiale assunse le caratteristiche di una vera guerra: cfr., solo a modo d'esempio, quanto ne riporta G.M. Colombas, *Il monachesimo delle origini*, Milano 1984 (Complementi alla *Storia della chiesa* di H. Jedin, 3), 321-332 ("I monaci nelle controversie cristologiche"), 341-344 ("Lo stato romano e i monaci"): i monasteri eran divenuti anche luoghi di comodo rifugio per fuggiaschi, condannati, renitenti alla leva o disertori dell'esercito imperiale, per schiavi fuggiti dai loro padroni e perciò non senza qualche ragione «le autorità romane considerarono i monaci soprattutto come elementi sovversivi e perturbatori dell'ordine pubblico. Via via che il movimento monastico andava crescendo, aumentava il numero dei suoi esponenti determinati a intervenire in modo disordinato e tumultuoso nei problemi della Chiesa e dello Stato... Nel 399 l'editto imperiale che ordinava la demolizione dei templi rurali, conteneva la clausola esplicita che tutto doveva avvenire *sine turba et tumulto*, con allusione alle bande di monaci che si riversavano

giudaico-cristiana, paragonabile-riferibile ad una analoga prassi sabbatico-pentecostale con divisione "in due cori" per il canto e la danza, in uso presso una strana setta insediatasi nei "solitari dintorni agrari" di Alessandria d'Egitto attorno al quarto decennio dell'era cristiana e della quale parla diffusamente Eusebio di Cesarea (formatosi ad Alessandria d'Egitto e quindi presumibilmente ben informato sulle origini

TENORE

IL PRIMO LIBRO DE BALLI
A QVATRO VOCI.
ACCOMMODATI PER CANTAR ET SONAR D'OGNI
Sorte de Istromenti. Di D. Giorgio Mainerio Parmeggiano
Maestro di Capella della S. Chiesa d'Aquilegia,
Nouamente stampati & dati in luce.

In Venetia Appresso
Angelo Gardano.
1578.

12. Giorgio Mainerio: *Il primo libro dei balli*. Venezia 1578.

del Cristianesimo nella sua città) riferendone come della Chiesa fondata dall'evangelista Marco in Alessandria.

Ora ognun sa che

a) una millenaria tradizione locale attribuisce proprio a Marco l'evangelizzazione e la fondazione della Chiesa aquileiese (si tratta di quell'origine marciana, e dunque apostolica, di cui Venezia/*Aquileja renascens* s'è abilmente ed audacemente impadronita "per spoliazione", in reazione a quel Sinodo "aquileiese" dell'827, che da Mantova minacciava di ridurre l'ormai assoggettata Chiesa patriarcale di Grado/*Aquileia nova* a semplice pieve della Chiesa dell'*Aquileia vetus*)[40];

b) grazie ad una lettera stesa alla fine del Concilio di Aquileia del 381 ed inviata agli Imperatori, siamo informati che "da sempre" la Chiesa di Aquileia ha seguito *ordinem dispositionemque* (*τάξις καὶ διάθεσις*, ha cercato di spiegare mons. Biasutti) della Chiesa di Alessandria (*"Alessandrinità della Chiesa di Aquileia"* è il titolo di uno dei numerosi lavori che lo stesso studioso ha dedicato alle *vexatae quaestiones* marciana e alessandrina); e che

c) dunque è di estremo interesse sapere che attorno agli anni 40 dell'era cristiana la setta/movimento/comunità (giudaica o cristiana? probabilmente giudaico-cristiana!) dei Terapeuti e delle Terapeutridi alessandrini, descritta da Filone di Alessandria nel *De vita contemplativa*[41] e "tràdita" come marciana dalla *Historia ecclesiastica* dell'alessandrino Eusebio di Cesarea (cui fanno eco: 1. Girolamo che nel *De viris illustribus* giustifica l'inserimento del "ritratto" di *Philo Hebraeus* «quia... in nostrorum laude versatus est»; 2. Hermia Sozomeno di Salamina che nella sua *Ecclesiastica Historia* I, XII li dice "filosofi(ci)" eredi di Elia e del Battista e chiama "pitagorico" Filone sulla scorta di Clemente, che aveva parlato di un *Πυθαγορείων ἱερώτατος θίασος* — Sanctissimum pythagoreorum chorum; 3. Socrates, Fozio....), celebrava solennemente alla Pentecoste la compattazione "primitiva e originaria" delle feste (solo in seguito divise) del passaggio e del patto, di *Pesach* e *Berìt*, cioè di Pasqua e Penteco-

nei luoghi sacri del paganesimo armati di bastoni e spranghe di ferro... Giovanni Crisostomo reclutò ed armò un battaglione di monaci...»; ma vedi anche 315-321 ("Le controversie origeniste del IV e V secolo") per il ruolo di Girolamo, di Rufino e Melania. Un ritorno interessante del rifiuto del *tumulto urbano* a favore dell'alternativa scelta del "silente rure" posso segnalare, ad esempio, nel cappadoce Gregorio di Nazianzo che alle ironie dei "bell' e polito" Celusio così risponde in una lunga metafora tutta musicale: "Quare si non multum nec apud multos canimus, at illud certe in nobis pulcherrimum est quod modum in canendo tenemus nec musica tumultibus permiscemus. Vos autem et in aedes admissas homines fastidiunt et canentes aversantur... Tunc cantabunt cycni, cum graculi tacuerint": cfr. *Epistola CXIV* in *PG* XXXVII, coll. 210-211.

25. Sulla funzione che nei riguardi di Origene ebbe *il monaco* Rufino di Aquileia, cfr. H. Crouzel, *Origene*, Roma 1986, di cui segnalo particolarmente le pp. 232-245 del capitolo nono ("Le cause dei malintesi fra Origene e la posterità").

26. Così è espressa la difficoltà di precisare la posizione teologico-dottrinale di Cromazio in P. Paschini, *Storia del Friuli*, I, *Dalle origini alle metà del Duecento*, Udine 1953², 61: «Ci piacerebbe di conoscere quali fossero i sentimenti di Cromazio a proposito delle tanto discusse questioni origeniane; ma non abbiamo che un accenno di Girolamo dove asserisce "che i beati vescovi Anastasio (di Roma 399-401), Teofilo (di Alessandria), Venerio (di Milano) e Cromazio, tutto il sinodo dei cattolici sia d'Oriente che d'Occidente, con eguale sentenza perché d'un solo spirito, lo (Origene) denunciano al popolo come eretico. Se dunque Cromazio stava con Girolamo contro Origene, ciò non gli impediva di coltivare l'amicizia tanto di Girolamo quanto di Rufino». La tendenza a defilarsi da una esplicita condanna con l'impiego di espressioni equivoche poteva anche essere dettata dalla convinzione che alcune parti dell'opera di Origene fossero state manomesse e manipolate a scopi diversi da faziosi eterodossi: era questa del resto anche l'opinione di Rufino. E sarà analoga la tesi che — durante la polemica sui Tre Capitoli a proposito della contraffazione del pensiero di Teodoro di Mopsuestia da parte dei monaci Armeni — sosterrà in un primo momento il diacono romano e futuro papa Pelagio (ripercorrendo, per analoghi motivi — e/o interessi? — la stessa strada del "ravve-

ste, con un complesso rito al cui culmine eran previsti canti e danze degli uomini e delle donne "divisi in due cori", che così (e)saltavano "bacchicamente" (καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις) fino all'alba.

Riassumendo ulteriormente quanto già qui è contratto al massimo: è possibile ipotizzare che una pratica musicale di tipo corale/coreico conservatasi tenacemente proprio attraverso quella religiosità popolare e rustica la cui attendibilità qui si voleva confermare, sia la chiave d'accesso alla ripresa e alla conferma della più importante e trascurata tradizione orale relativa alle origini cristiane della Patria del Friuli[42].

IX. ASÂ/ASÍN/ASÍNS

È su queste basi, ad esempio, che possono trovare una radice ed un contesto le ricerche che Giampaolo Gri ha condotto sulle usanze religiose e musicali di quella particolarissima enclave etnico-linguistica degli *Asíns*, di cui primo teste fu a mio parere, già sui primi del XVI secolo, quel Jacopo da Porcia che proprio nella dilettevole "barbarie" degli usi corali e coreici degli abitanti di quei monti (che sovrasta(va)no il suo castello avito) individuò una delle attrattive più caratteristiche del "profondo" rure aquileiese.

13. Maestro medunese: *Putto con tamburello*, particolare del fonte battesimale. San Martino al Tagliamento, parrocchiale.

14. Gio Antonio Pilacorte: *Putto con tamburello*, particolare del fonte battesimale. Travesio, parrocchiale.

dimento" di Girolamo, a tanto indotto o "convinto" da Epifanio di Salamina).

27. Cfr. almeno P. Brown, *Religione e società nell'età di Agostino*, Torino 1975: 173-196 ("Pelagio ed i suoi sostenitori: fini e ambienti"); 197-214 ("I protettori di Pelagio: l'aristocrazia romana tra Oriente e Occidente"), anche per l'acutà attenzione dedicata al ruolo delle contrapposte "cerchie" romane legate a Rufino e Girolamo.

28. P. Paschini, *Storia del Friuli*, 74.

29. Si veda la sequenza delle lettere (e la puntuale *Admonitio* previa del Migne sulla natura e sulla rilevanza canonica delle promozioni cui tendevano e giungevano questi "clerici aquilejenses" cripto-pelagiani) intercorse tra questi ecclesiastici in *PL* LIV, 581-598; 706-709 (approfitto per segnalare la lettera di papa Leone a Teodoro "forojuliensem episcopum", poiché rivela l'interessante particolare dell'esistenza di questo precoce *titulus* "friulano" di una sede suffraganea della metropoli aquileiese).

30. Spetta a Sergio Tavano l'individuazione di questa supplementare "dose di rusticità" da aggiungere alle "note caratteristiche" della Chiesa di Aquileia: cfr. il suo intervento *Callisto d'Aquileia e Liutprando re*, negli *Atti* del IV Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1969, 526-535; è ripreso sinteticamente in *Tensioni culturali*, 225.

31. Si noti come in latino la parola *sabato* sia di genere neutro, mentre in ebraico ed in friulano è di genere femminile (nell'italiano e nel contiguo veneto, *sabato* è maschile). Va notato come il significato etimologico del termine ebraico *Shebuóth* sia "lasciare il lavoro", esattamente reso dallo sloveno "delo pust": ambedue le espressioni sono importanti per comprendere l'aspetto del sabato che qui ci interessa. Cfr. anche P. Goi, *Sancta Nothburga ora pro nobis*, in *Tarvis*, a cura di G. Ellero e G. Barbina, Udine 1991, 335-344.

32. Su questo "fattaccio" avvenuto nella basilica aquileiese durante un'agitata assemblea probabilmente radunata per l'elezione del nuovo vescovo della comunità, siamo informati grazie al cenno che ne vien fatto in una lettera indirizzata nel 343 dai vescovi radunati in Concilio a Sardica, a papa Giulio chiedendone la ratifica per la sentenza contro i due giovani empi ed ignoranti Ursacio e Valente, provocatori della perturbazione e del tumulto che causarono la morte del "calpestato" Viator (se la lettura "Viator" fosse certa — contro la lettura "Victor" — tale nome potrebbe richiamare la

Non potendo io avvalermi ed esibire qui i canonici rilevamenti "sul campo", richiamerò almeno la profonda impressione che mi fece la lettura di quel lavoro di Gri sullo "scenario funebre" della Val d'Arzino[43]:

– il bianco quale colore del *rassadòur* per il lutto,
– il canto del *coròt* accompagnato dal *movimento incessante del busto*,
– il *battito delle mani* quale scansione ritmica per tali lamenti funebri,
– la prevalente impostazione sul *terzo modo* antico delle locali melodie,

sono tutte spie di un arcaismo nel quale sarà opportuno scavare ancora alla ricerca di una originaria memoria che la marginalità e la conservatività dell'area hanno fortunatamente preservato fino al momento in cui la strumentazione scientifica delle moderne metodologie etnografico-musicali ha permesso di apprezzarne il valore. Il celebre passo in cui nelle sue *Memorie di un ottuagenario* Ippolito Nievo richiama le diversità ed i contrasti tra il clero rigidamente conservatore di Clauzetto e quello "secolaresco" della bassa pianura friulana, può invocarsi accanto alla figura di frate Daniele Concina quale esemplare attestazione di una atavica inclinazione alla conservazione di una propria identità ed "autenticità" etico-religiosa.

15. Lucio Candido: *Il trionfo di David*, secc. XVII-XVIII, particolare della distrutta cantoria dell'organo. Maniago, parrocchiale.

La durezza del contrasto che nei primi decenni del nostro secolo oppose la popolazione locale al clero che aveva ordine di scalzare tali usanze funebri, trova un parallelo nella difficoltà che il clero sia udinese che concordiese incontrò nell'azione di sistematica estirpazione e/o demonizzazione del *ballo sagrale*: la pretesa *sacrale* di quel ballo venne misconosciuta, a fronte di una lunghissima tradizione che vedeva nello stesso santo protovescovo di Aquileia Ermacora il fondatore di *ballo sacrale* (in ciò vero erede dell' ἐντιμότατος τε καὶ ἐμμελέστατος che Filone l'Ebreo nel *De vita contemplativa* dice essere scelto quale ἡγεμὼν καὶ ἔξαρχος tra i Terapeuti e le Terapeutridi di Alessandria d'Egitto) e nel beato patriarca Bertrando l'incrementatore (e/o restauratore sotto la loggia comunale udinese, alla quale accorrevano in prevalenza i fedeli del rure aquileiese) di tale uso cultuale, se non (para)liturgico[44].

X. QAYNĀ/CAINÀ

Mi viene opportuno richiamare qui come il caratteristico modo friulano di designare tale tipo di lamenti sia *cainà*, che qualora venga traslitterato in QAYNĀ, rivela una sorprendente identità fonetica e lessicale con il nome con cui nell'Egitto preislamico si designavano le schiave cantatrici/lamentatrici (prossime ma non identiche alle *praeficae* latine). La celebrità dei lamenti (funebri) egiziani, è già attestata

natura "ancora" itinerante di tale vescovo: "Euntes docete"...). Non se ne è tentata però alcuna spiegazione se non da parte di Guglielmo Biasutti, che vi scorse appunto un sintomo dei contrasti che dovettero esistere all'interno della comunità paleocristiana aquileiese a motivo, oltre che della composizione plurietnica e cosmopolita della città-porto, anche dei conseguenti vari indirizzi/correnti/fazioni teologici o morali o cultuali. Biasutti pensava che le stesse "coppie" dei protettori – Ermacora e Fortunato, Ilario e Taziano,... – fossero il riflesso linguistico oltre che etnico della duplicità (o pluralità) d(e)i gruppi componenti la comunità paleocristiana. Penso che anche la coppia Felice e Fortunato meriterebbe un'analoga riflessione in rapporto a quella di Ermacora e Fortunato: l'iscrizione "longobarda" recentemente messa in luce nella cripta della basilica vicentina di S. Felice porta l'interessante lezione BAEATI (MARTYRES), ove quell'AE segna forse un passo verso la I del friulano BIÂT. Il frequente ritorno dei termini/nomi FELIX e BEATUS in attestazioni epigrafiche e letterarie aquileiesi, mi pare debba tenersi presente quanto quello di *rusticus/macôr*.

33. È stato merito anche dell'illustre archeologo concordiese don P.L. Zovatto se tale imponente costruzione ha potuto essere riconosciuta quale sinagoga, contro i comprensibili tentennamenti e le non poche opposizioni di altri studiosi locali: se ne veda perciò *Le antiche sinagoghe di Aquileia o di Ostia*, "Memorie Storiche Forogiuliesi" XLIV (1960-1961), 53-73. Tra gli attuali autorevoli sostenitori dell'"ipotesi sinagoga", merita d'essere citata almeno Lellia Cracco Ruggini, cui sono da attribuire fondamentali studi sull'importanza degli insediamenti ebraici nell'Italia paleocristiana e tardoantica (cfr. ad es., *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.*, "Studia et documenta historiae et juris" XXV, 1959, 186-308: ella lo deduce anche dal tono e dalla durezza della polemica anti-giudaica documentata dai *Sermoni* di Cromazio di Aquileia). A titolo di attinente informazione, si può qui ricordare come anche il primo affiorare di un'altra inequivocabile testimonianza della presenza e dell'incidenza (se non dell'orientamento) giudaico-cristiana in Aquileia, *la forma esagonale del primitivo battistero*, suscitasse il preoccupato allarme del mecenate che ne aveva sovvenzionato gli scavi. Si dovrà tener presente che all'epoca dell'Italia fascista, parlare di matrici giudaiche di qualsivoglia Chiesa italiana non era impresa facile né irrilevante: privilegiato ne

nel VI secolo da San Gregorio di Tours che nella sua *Historia totius Galliae* (VI, 43), così lo cita a proposito dei lamenti che elevarono quanti il re Chilperic fece sloggiare da Parigi per far posto ai Goti: *Separabantur autem filius a patre, mater a filia et cum gravi gemitu ac maledictionibus discedebant, tantusque planctus in urbe Parisiaca erat, ut plancto comparetur aegyptio*[45].

Solo un accenno faccio alla possibilità che anche la strana parola *CANÁIS* con cui in Friuli si usa designare i bambini/ragazzi, abbia la propria radice nella stessa area da cui ritengo possa provenire il *qaynā*: mi induce a ipotizzarlo un'identità lessicale, la cui spiegazione mi porterebbe però assai lungi dallo scopo del presente saggio.

XI. ΚΟΜΕΔΟΝ/COMEDÓN(S)

Mi resta da concludere con tre scherzose (?) suggestioni: la prima consiste nell'indicare nello strano stemma (un *comedón! i comedóns?*: non abbiamo in friulano un altro omologo di *braccianti, manovali* per l'attività dei campi) che un anonimo scalpellino del XVII/XVIII secolo scolpì grezzamente in uno scudo incastonato sul pozzo della piazza e sull'arco di qualche abitazione di Pinzano (porta degli *Asíns*?), il misterioso simbolo di un intero popolo che nella *rusticitas* ha da secoli trovato sì un duro limite ma anche una preziosa eredità.

È mia ipotesi che tale stranissimo emblema (che, data l'iterazione e vistone l'uso araldico, non posso ritenere ironico o irrilevante) possa riferirsi come e con il locale patronimico *Comici* ad una *appartenenza al rure* (in greco *κώμη* = villaggio rurale: *commedia* come ognun sa è all'origine rappresentazione bacchica e rustica derivata dal contiguo *κῶμος* = corteo bacchico rurale con canti e danze) e più precisamente

16. *Pozzo con l'insegna di "comedón"*. Pinzano al Tagliamento.

risultò *in loco* l'indirizzo delle ricerche di legami e di influssi sull'asse Aquileia-Roma, a discapito evidentemente di altre linee di rapporti e di influssi. E del resto non si deve pensare che solo in epoca fascista risultassero "disdicevoli" tali matrici (e tali "matricolatori"): un esempio pertinente l'ho rintracciato in un'infuocata relazione che verso la metà del XVIII secolo l'udinese Camillo Gorgo tenne all'*Accademia* cittadina nell'intento di respingere la "tabefacente" ipotesi — sull'autenticità della quale all'epoca non si nutrivano quei dubbi storiografici che solo in seguito la resero "leggendaria" — che san Marco fosse appartenuto o addirittura avesse fondato nei dintorni di Alessandria d'Egitto la comunità dei Terapeuti e delle Terapeutridi descritta da Filone l'Ebreo: ed essendo stata descritta solo da Filone l'Ebreo, era da alcuni ritenuta setta inequivocabilmente giudaica e non cristiana. In altre parole, l'ideologia che "da sempre" sottende la concezione degli Ebrei quale "popolo deicida" non ha mancato di rendere impraticabile una serena considerazione degli strettissimi rapporti che particolarmente al suo sorgere la Chiesa ebbe con i "fratelli maggiori" del popolo eletto: la concezione che oggi abbiamo della imparzialità della ricerca storico-scientifica è acquisizione relativamente recente, né pare ancora aver conquistato tutte le menti ed i cuori. L'enorme mole di studi che a partire dalla fine del secolo scorso numerosi ed illustri storici della Chiesa (cattolici e non) hanno dedicato ai rapporti Giudaismo-Cristianesimo, accanto al ritrovato sentiero di quell'ecumenismo di cui l'illustre biblista e cardinale di Milano Carlo Maria Martini è un esemplare testimone, dovrebbero rendere meno ardua e "pericolosa" una rilettura in questa prospettiva anche di tanti dati finora trascurati dalla storiografia aquileiese.

34. La letteratura in proposito è abbondantissima: ricordo solo per la presente prospettiva che vi è implicato l'antipaolinismo attribuito *in primis*, più che a Pietro, all'*entourage* gerosolimitano della parentela di Gesù, il cui *sheik* è il Giacomo "fratello del Signore". A questo Giacomo, che pur non appartenendo al gruppo dei *δώδεκα* era ritenuto apostolo, la tradizione ed il culto non solo popolare pare abbiano attribuito un valore simbolico quale rappresentante della linea antipaolina e cioè di quell'ecclesiologia che sosteneva una continuità se non una identità tra Sinagoga e Chiesa. Tanto si dice perché nel territorio aquileiese i *tituli* di Giacomo sono tra i più antichi (si pensi solo al *S. Giacometto* di Rialto ed al suo valore civico e simbolico nella

a quella *diffusione nelle campagne* (in greco appunto κωμηδόν) cui fa riferimento il ricordato Filone Ebreo a proposito della diffusione del movimento dei Terapeuti e delle Terapeutridi oltre i confini di Alessandria d'Egitto, tra popoli "barbari" e nelle campagne (κωμηδόν, appunto). So che esiste una più "scientifica" etimologia da *cubitus/cubitones* e sono perciò pronto a ritirare questa mia ipotesi, riconoscendone la macchinosità (?), non appena mi sarà possibile leggere qualche migliore interpretazione di tale strano stemma/emblema ed insieme del contiguo e collegato cognome *Comici*.

17. *Veduta di Castelnovo del Friuli.*

XII. SANTE (e) SABIDE (Bortulùs)

Ho già riconosciuto di non poter qui esibire "ricerche sul campo" pordenonese, ma debbo pur riferire della fortuna che pochi mesi or sono ho avuto di poter incontrare/intervistare (ma che brutta parola: mi ha anche fatto partecipe del suo desco!) per ben tre volte e per diverse ore una arzilla ultranonagenaria di Paludea[46]: il suo nome ufficiale/anagrafico è Santa Bortolussi (ved. Lorenzini); ella è nata a Prafuárt il 31 ottobre 1900 ed aveva una sorella minore di lei di tre anni (morta all'età di 85 anni a Roma nel 1987) della quale mi disse che "*si clamavila Sabine, ma il siò non al era Sabide*". Tale coppia di nomi delle due sorelle Bortulùs mi è sembrata interessante, pur potendo essere solamente casuale, poiché mi ha richiamato oltre che i 18 *tituli* di *Sante Sabide* (messi in luce da mons. Biasutti in un suo omonimo studio del 1956 e dei quali metà quasi si trovano "presso acque" nella Destra Tagliamento), anche quanto lo stesso studioso mi raccontava del patriarca (l'ultimo!) Delfino: egli ancora verso la metà del Settecento durante le sue visite pastorali, nel corso della cerimonia liturgica della Confermazione tentava di sradicare l'abitudine (ancor viva dunque all'epoca) di imporre al momento del battesimo il nome di *Sabata* alle candidate ormai cresimande, ordinando che, seduta stante, il loro pericoloso nome venisse mutato in quello di Maria. Evidentemente però gli sforzi dell'ultimo patriarca di Aquileia non eran riusciti a buon fine, se ancora all'inizio del nostro secolo "tai Asíns" due sorelle potevano vedersi affidare (in modo dicotomico e nicodemitico?) dai propri genitori il nome da/di quella "pericolosa ipotiposi" della giornata festiva degli antichi gruppi di giudeo-cristiani aquileiesi.

memoria storica e nella storiografia veneto-veneziana, ben prima di S. Teodoro e di S. Marco: opportunamente nel "Prologo" dell'*Attila* di Giuseppe Verdi i librettisti T. Solera e F.M. Piave collocano proprio attorno ad un rudimentale altare di S. Giacomo gli eremiti che — all'acquetarsi del turbine che ha sconvolto l'altero elemento — escono dalle loro capanne per ringraziare il Signore cantando "in due cori") e numerosi, riflettendo una diffusione onomastica e patronimica che interessa tutta l'area dell'ex-Patriarcato di Aquileia. Sia permesso qui anticipare infine che esiste una tipologia insediativa di questi *tituli* presso acque risorgive, fonti e pozzi, cioè presso quelle acque che il culto ebraico sole riteneva ritualmente pure, purificanti e terapeutiche poiché provenienti — senza il tramite artificiale di "manufatti" — dall'aldilà della salvezza/salute.

35. Prescindo qui naturalmente — poiché mi porterebbero ad invadere campi in cui non ho particolari competenze — da altri indizi, che pure qualche etnologo dovrà prima o poi prendere in considerazione. E mi riferisco innanzi tutto all'assiologia fondamentale e tradizionale di quello che P.P. Pasolini chiamò il "cristian furlanùt": *strussià, sparagnà e crodi t'un Supremo*, versione credo non scentrata di quella più tradizionale — riflessa nel celebre "cjant de Filologiche" *Un salût e Furlanie* di Arturo Zardini — e "confortevole" di *popul salt, onest, lavoradôr*. S'è soliti spiegarla con l'endemica indigenza, le solite e un po' troppo "comodamente scomodate" invasioni barbariche, con guerre, emigrazioni,...: ragioni tutte giuste, ma che non dovrebbero impedire di centrare qualche affondo anche in altre contigue e parallele direzioni.

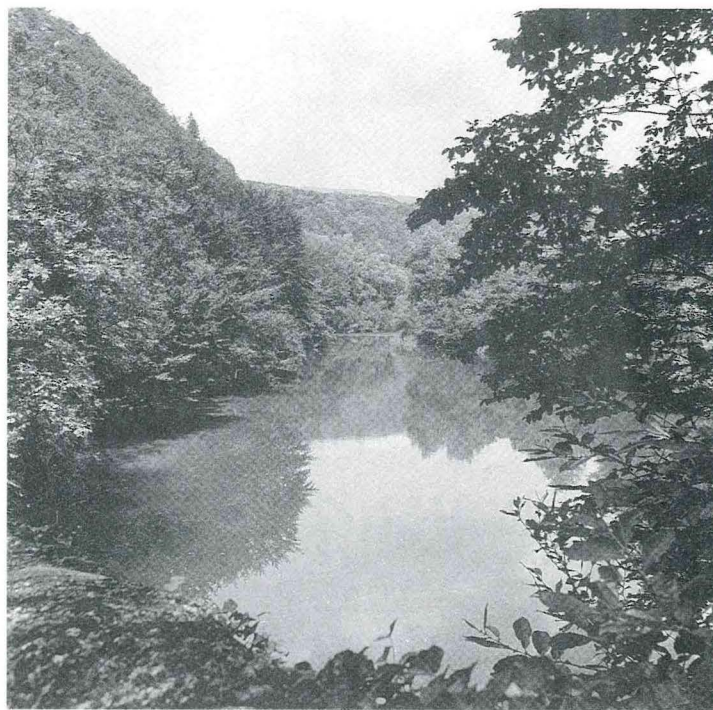
36. Sul significato del termine *macôr* si veda G. Francescato, *A proposito di "zotico" in Friuli e altrove*, in *Nuovi studi*, 240-245, che, pur ricordando in nota la tradizionale identità di tale termine con Ermacora, non pare vedervi alcuna incongruità, non fornisce alcun altro accesso etimologico, né tenta di spiegare come storicamente o sociologicamente sia stato possibile tanto "degradante" identificazione. Sulla diffusione, sull'antichità e sulle forme documentarie del patronimico *Macôr*, è facile ed istruttivo consultare le relative schede negli appunti del Corgnali, conservati dalla Biblioteca Comunale di Udine: son numerosi a partire dai secc. XIII/XIV.

37. Tratta ampiamente la storia di quest'idea dell'unità primitiva dei "volgari", cui con il limosino (e con il pro-

venzale-catalano) — secondo il Carli ed il Fontanini — sarebbe interessato anche il friulano, G. Francescato, *La tesi di Raynouard e la lingua romanza primitiva*, in *Nuovi studi*, 260-266: 261, che cita S. D'Arco Avalle, *Protostoria delle lingue romanze*, Torino 1965, 33. La tesi — a parte la maggiore o minore fantasiosità che dal punto di vista storico e scientifico le si vuole attribuire — meriterebbe di essere meglio reimpostata, anche perché i rapporti dell'Italia del Nord con il Sud della Francia ed il Nord della Spagna in epoca tardo-antica e medievale, interessano assai anche la storia liturgico-musicale, ambito nel quale tali parentele sono pure state a più riprese ipotizzate, seppur variamente provate.

38. Sulla siccità di quell'anno in Friuli, cfr. M. Visentini, *Noax dalla geografia alla storia*, in *Noax e la sua chiesa*, Udine 1986, 7-23:21, di cui segnaliamo anche l'opportuna annotazione sull'eccezionale diffusione del nome Giacomo nel Friuli dell'epoca.

39. Non si dimentichi che da χάραξ viene, per il tramite del tardo-latino *characium*, il termine teologico-liturgico-sacramentale *carattere* utilizzato nella traduzione latino-romanza del greco σφραγίς per designare l'effetto del sacramento della confermazione, operato attraverso il gesto che col bastone/pastorale (il *charax* appunto) il vescovo doveva "incidere" indelebilmente sulla spalla/guancia del cresimando. Ma il termine "carattere" si applica(va) anche alla terminologia della stampa (detta appunto) "a caratteri mobili" e la stessa operazione della scrittura è simbolizzata da quella dell'aratura del campo con un *vessuro/bastone/characium* già nel celebre indovinello *"Se pareba boves"*: non meravigli perciò che nel nostro documento del 1624, il canto del *Sciarazzola Marazzola* accompagni il gesto dell'immersione di tre vessuri nell'acqua. L'identificazione del χαραξ/*characium* con il bastone del pastore e, *tout court*, con il pastorale dei vescovi, mi obbliga a richiamare l'alone di culto/rispetto che nella Chiesa aquileiese circondava "ab immemorabili" il *pedum* (e non *paedum*, come — con piccola ma spiacevole svista — è stato scritto) o *baculus* (ma questo è termine più generico e meno significativo) di S. Ermacora, divenuto coll'annesso *velamen*, simbolo iconografico tipico del proto-vescovo di Aquileia. Dice L. Crusvar, *Il Tesoro dei Patriarchi*, in *Storia e arte del Patriarcato di Aquileia*, Antichità Altoadriatiche XXXVIII, Udine 1992, 308-309, che si tratta del «modello semplice, quasi rustico (!)... del bastone da pastore... La forma particolare, inconsue-

Le "rivelazioni" che Santa Bortolùs mi ha fatto su
– "la setemana di sant'Armacula a si cola duta la setemana, parcé ch'al é il sant di chei ca i gira il cjâf";
– "quant ca era sicitât a si preava san Espedît, ch'al fâs vigní la pléa";
– "li márculis si fásin parcé ch'a si a il vénchel"; "atu il vénchel, chi no tu pos mai sta fêr?"
– "l'arc di san Marc, al seve a bevi tal Tiliment";

18. *Sorgiva e laghetto Tof.* Castelnovo del Friuli.

– "sul Calmòni a puartavin i muars fin di Arba e si viot ancjemò qualchi clap lì ch'al era un sedîl ch'a si sentavin i fraris";
– "las aganes a stavin tai bearz e tas grotes a Vît";
– "il perdòn di Sclausêt al é dopo da la Sensa: a vignivin i Sclâs e quant ch'al alzava il Signôr una femina a chichiricava come il gjàl".

Tutte queste espressioni meriterebbero — e credo che troverebbero — adeguate collocazioni e spiegazioni proprio su quella griglia che sopra si è cercato di tracciare. Non posso però tralasciare di segnalare la relazione che Sante Bortolùs ha chiaramente ricordato e indicato tra sant'Ermacora e lo "straniamento" e la "caduta" (fenomeni, a mio parere, ritenuti *epilettici* secondo un'interpretazione tarda; ma considerabili come *estatici* secondo un'interpretazione "terapeutica" o "marciano-alessandrina").

XIII. IL MALOÀME

Altre precedenti mie veloci incursioni documentaristiche nella Destra Tagliamento erano state occasionate da ricerche sulla figura di Gian Domenico Partenio (musicista seicentesco noto come "lo Spilimbergo" e dunque forse originario della elegante cittadina omonima, o della zona circostante)[47]. Le mie indagini erano comunque centrate principalmente su Giovanni Legrenzi, il musicista bergamasco del quale — essendomi note alcune *Sonate a tre* dell'op. 2 (1655) dedicate a famiglie della nobiltà friula-

19. *Capitelli o chiesette di Sante Sabide nel territorio friulano.*

na – volevo sapere se per il tramite di quel musicista "spilimberghese" fosse venuto a conoscenza dell'ambiente friulano e di quella *furlana* del cui ingresso nell'opera in musica veneziana un illustre musicologo tedesco lo faceva primo tramite e "responsabile". La ricerca, se diede esito negativo per questi aspetti "culti", mi fornì l'occasione di venire a contatto con alcune persone – cui mi lega(va) un'antica *cognatio spiritualis*, essendo io nato alla fede nell'antica *plebs Concordiensis* di Turrida che ha in S. Martino "di cà da l'aghe" il medesimo *titulus* presente nella dirimpettaia e anticamente unica pieve "di là da l'aghe" – nelle quali non mi fu difficile riconoscere le stesse mie matrici linguistiche, religiose e... para-religiose. In particolare, e per finire, ne riferirò solo alcuni:

1. l'identico "modulo" musicale per la recita/canto delle filastrocche;

ta dal tardo Medioevo in poi, ci permette di identificarlo: anziché terminare a "tau" come le insegne orientali, o avvoltolarsi a riccio come gli emblemi romanici, il cosiddetto *pastorale di s. Ermagora* si conclude con il corno tagliato a "iota" capovolto».

Sul χαραξ/*characium*/BRONCONE FIORITO quale simbolo della famiglia dei Medici di Firenze (ed è chiaro che ci riferiamo alla parentela o all'identità richiamata dalle parole/nomi Medici-Terapeuti ed al culto che questa famiglia portava per i *Santi Medici* Cosma e Damiano "tradizionalmente ridotti ad emblema mediceo") e sull'esaltazione di cui, ad esempio, fu fatto segno durante il fastoso "Possesso" con cui l'11 aprile 1513 papa Leone X trionfalmente cavalcò da San Pietro a San Giovanni in Laterano per prendere "possesso" della Chiesa di Roma, cfr. A. Gareffi, *La scrittura e la festa. Teatro, festa e letteratura nella Firenze del Rinascimento*, Bologna 1991, 81-98: 90.

Quanto all'etimo di *Marazz(-ola)* da *marathòn/finocchio* (ritengo infatti che il suffisso *-ola* costituisca con quello di *(Scjarazz)-ola* più che un assonanzamento, la possibile designazione della *olla/ola/risorgiva/acqua* in cui il *scjarazz/vessuro* veniva gettato nel rito descritto dalla lettera/denuncia del 1624), si ricordi che la località greca di Maratona – d'onde prese avvio la corsa del celebre annunciatore della vittoria riportata nel 490 a.C. dai Greci guidati da Milziade sui Persiani – era così chiamata perché vi fioriva (probabilmente in modo eccezionale) la pianta del finocchio. A Gorizia e nel goriziano i cognomi *Marazz* e *Maratson* (!) sono ancora presenti e abbastanza diffusi.

40. Sulla presenza e sull'attività dell'evangelista Marco in Egitto, cfr. almeno A. Niero, *Questioni agiografiche su San Marco*, "Studi Veneziani" XII, 1970, 3-27; ma si vedano anche i tentativi di collegare il nome dell'evangelista con la "ecclesia quae est in Babylone coelecta" della *1 Pt* 5, 13, fatti da G. Fedalto, *Fondamenti storici della tradizione marciana aquileiese*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*, Padova 1984. Ma penso vadano appuntati meglio tutti i più potenti riflettori anche su Marco lo gnostico, valentiniano "mago e prestigiatore", di cui a lungo tratta S. Ireneo.

41. L'opera è stata editata criticamente nella collana "Les oeuvres de Philon d'Alexandrie" (Paris 1963) con un'ampia introduzione ed un ricco apparato di note di F. Daumas e con la traduzione francese a fronte curata da P. Miquel.

42. Tutte queste considerazioni sono ora più distesamente svolte in G. Pres-

sacco, *Sermone, cantu, choreis et... marculis. Profilo di storia della danza in Friuli*, Udine 1991.

43. G.P. Gri, *Lo scenario funebre in Val d'Arzino*, Udine 1976 (ASLEF, Sezione etnografica, 2): nella presentazione G. Perusini dà ragione della "eccezionale conservatività" della zona e cenna anche all'importanza sociale delle *sagre* per la coesione interna della collettività.

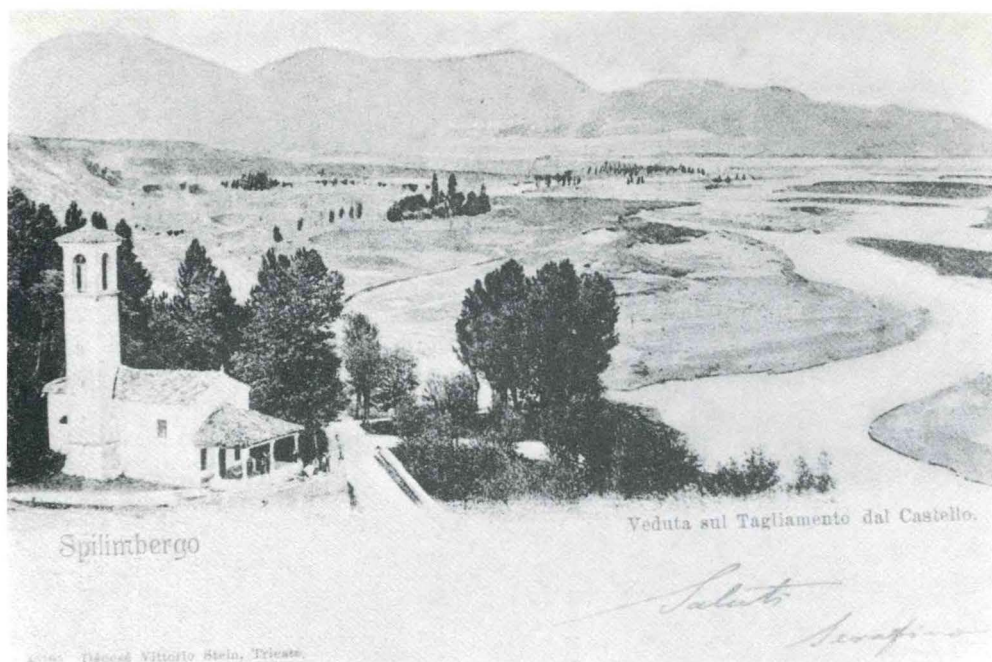
44. Per un'ampia documentazione dello strettissimo legame che fin ben dentro il XVIII secolo unì culto cristiano e ballo/danza sacra, è necessario vedere almeno F. Louis, *Le floklore et la danse*, Paris 1974, che tratta ampiamente della *tripette* (vedi il friulano *trepetà* sul Pirona) nell'Avignonese e che contiene anche un ampio sunto della tesi di laurea (difficilmente consultabile) che la studiosa svedese Margit Sahlin ha dedicato alle origini (forse da una corruzione del liturgico *Kyrie*), all'impiego cultuale ed all'evoluzione storico-musicale della *carole* medievale. Non va trascurato il rilievo che assume la geografia europea della diffusione di tali *danze sagrali*: è mio parere che ne sarebbe interessata grandemente la zona adriatico-aquileiese quale tramite non inerte di usanze orientali (siriache, alessandrine: anche Marco mago, gnostico?) trasmesse alla Padania, alla Francia del Sud e al Nord della Spagna. L'uso del ballo sacro presso la celebre abbazia di S. Martial de Limoges per esempio, è documentato proprio dal canto di un distico provenzale che ha un suggestivo sapore "ladino". Ma non si dimentichi che la grande santa Teresa d'Avila nel riformato Carmelo volle che le sue scalze seguaci allietassero le loro serate con danze avviate e ritmate al vivace suono del *tamburello*: almeno quattro musei dei suoi conventi spagnoli conservano esemplari coevi di tale strumento:

— è lo strumento che in ebraico si chiama *tof*;

— è lo strumento che la *Vulgata* di Girolamo rende con *tympanon*;

— è lo strumento che per prima Myriam (la strana e conturbante sorella di Aronne e di Mosè) aveva imbracciato e scosso per celebrare, con uno sfrenato "canto/ballo in due cori", la salvezza appena raggiunta sulle sponde orientali del Mar Rosso: alcuni *midrash* dicono che le donne israelite prima di fuggire dall'Egitto si erano rifornite di strumenti musicali, prevedendo che il Benedetto avrebbe compiuto dei prodigi;

— è lo strumento che si vede comparire sotto i fonti battesimali delle due antiche pievi di S. Pietro di Travesio e di S. Martino al Tagliamento, con un signi-

20. Donato Casella: *Santa Sabina*, particolare dell'altare in pietra (1531). Pozzo di San Giorgio della Richinvelda.

21. *Veduta della chiesetta della Madonna dell'ancona di Spilimbergo*, cartolina degli anni '20.

2. l'identica immediatezza a ricordare l'antico "modulo salmodico" per gli Uffici della Settimana Santa;

3. l'identico modo di utilizzare pedagogicamente il termine borobos/boboros/borboros quale sinonimo di luogo/persona orridi;

4. lo strano modo di identificare l'attentatore al pudore delle ragazze di casa mettendole in guardia dal *maloàme*, persona(ggio) evidentemente dalle cattive intenzioni e di cui nulla di peggio si poteva dire che identificarlo con quell'ultima espressione del *Pater noster* latino di cui frequentissima era la recita e nella quale l'evocazione del male e del diavolo avveniva alle parole: "*sed libera nos a* MALO. AME*n*" = MALOÀME! Mi pare identificazione assai più simpatica e poetica di quella presente nel titolo del romanzo di Luigi Meneghello *Libera nos a Malo*, ove tale operazione non richiede alcuno sforzo, trattandosi semplicemente di una identità lessicale;

5. la interessante testimonianza della reazione all'adozione, dopo il Concilio Vaticano II, della recita del rosario in italiano: le persone anziane in casa preferivano dirlo "par furlan, come 'na volta" (!). In effetti era o avrebbe dovuto essere in latino: ma tradizione e religione s'eran talmente fuse e sovrapposte, da far ritenere "friulano" quel *familiare latino liturgico* che – *per fas et per nefas*, cioè con le debite "storpiature" fonetiche, lessicali, paretimologiche... – s'era fatto diventare non solo comprensibile ma insostituibile.

A proposito dell'eccezionale forza amalgamante della preghiera – e più ancora del canto – in latino, non so far di meglio che riportare quanto il grande poeta di Grado Biagio Marin diceva a proposito del potere affascinante, elevante, incantatorio dell'arcaico canto religioso popolare della tradizione patriarchina: esso era riuscito a vivere rigoglioso per secoli e per millenni sotto le volte della basilica di Sant'Eufemia, ma non è potuto sopravvivere alla "distrazione/distruzione" che ne è stata fatta da chi ha "barbaramente" favorito e realizzato una incosciente applicazione degli indirizzi del Concilio Vaticano II in materia. La corale partecipazione al canto sacro popolare di tradizione "aquileiese" avrebbe dovuto far avvertiti che qui già si realizzava quella "partecipazione dell'assemblea" che i nuovi repertori hanno quasi completamente abolito a favore di un repertorio miserevole: ho personalmente assistito a Ma-

ficato gioioso che può richiamare il valore di simbolica *matrice* che il fonte battesimale possiede quale *uterus matris Ecclesiae* e quale "acqua" del nuovo passaggio "esodico-battesimale"; ed

– è quello stesso tamburello (*çinbano* in veneziano), che risulta essere stato indispensabile perché nella città lagunare si potesse ballare la *furlana* (se ne vedano le testimonianze iconografiche di P. Longhi e dell'affrescatore della "sala di Bacco" a Villa Pisani di Strà).

Sull'impiego del tamburello nel culto egiziano della dea Bastet (l'Afrodite dei greci, "maitresse de la danse et de l'ivresse pour laquelle on s'enivre"), cfr. F. Daumas, *Les dieux de l'Egipte*, Paris 1965, 55-56; a p. 72 è riportato questo frammento di inno ad Anubis: "Je tambourine sur le tambourin en face de ton image, depuis qu'il fait jour jusqu' au soir").

Non meraviglino questi accostamenti – forse troppo rapidi, riconosco! – di sacro e profano: mons. F. Rupnik, attuale decano di Caporetto (nell'antica Carniola aquileiese), mi dice che egli ricorda bene come fino a pochi decenni or sono, nel giorno della prima messa toccasse allo stesso novello sacerdote invitare la propria madre ad aprire con lui quelle danze (sacre o profane?) che in tale occasione venivano "condotte" in segno di religiosa e castissima esultanza "spirituale e corporale".

45. Ma cfr. *Ausgewelte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, hers. F. von Stein, B. III (Zehn Büche Geschichte), Darmstadt 1964, 78-80.

46. È una delle numerose borgate (un'altra e il *Ghét*) che formano il comune di Castelnovo del Friuli in provincia di Pordenone: mi ci ero improvvisamente fermato – rientrando da una spedizione informativa "tai Asíns' – alla vista dell'indicazione turistica che sulla strada provinciale invita(va) a visitare ed a bere nella "famosa e salutare" *sorgiva di Tof*, nome che, per altri motivi, risultava a me pieno di "alte" suggestioni. Tale acqua (cui a più riprese ho visto attingere molti cittadini, anche udinesi, delusi dai loro pur efficienti acquedotti) sgorga ora per il tramite di un tubo che pesca da una altura dall'interessante conformazione geologica marno/scistosa (che mi dicono chiamarsi *tof* essa pure: ma le due cose non forzatamente si escludono, anzi...) è determinata proprio dalla natura prepotentemente acquifera di questa zona delle Prealpi Carniche.

È necessario a questo proposito tener presenti le espressioni idiomatiche friulane in cui appare il termine *tof/tòful*:

a) "gras come un tòful", riferita a un bambino paffutello/grassoccio e accompagnata da un gesto che indica persona "pasciuta/panciuta";

b) "grosse come un tof" riferita ad una mucca pericolosamente gonfia non perché gravida, ma perché nutrita con erbamedica troppo verde/fresca, non stagionata/secca e che perciò produce un tal rigonfiamento/tensione della pelle da far apparire tale animale sul punto di "scoppiare" (ma penso anche a "tonflon").

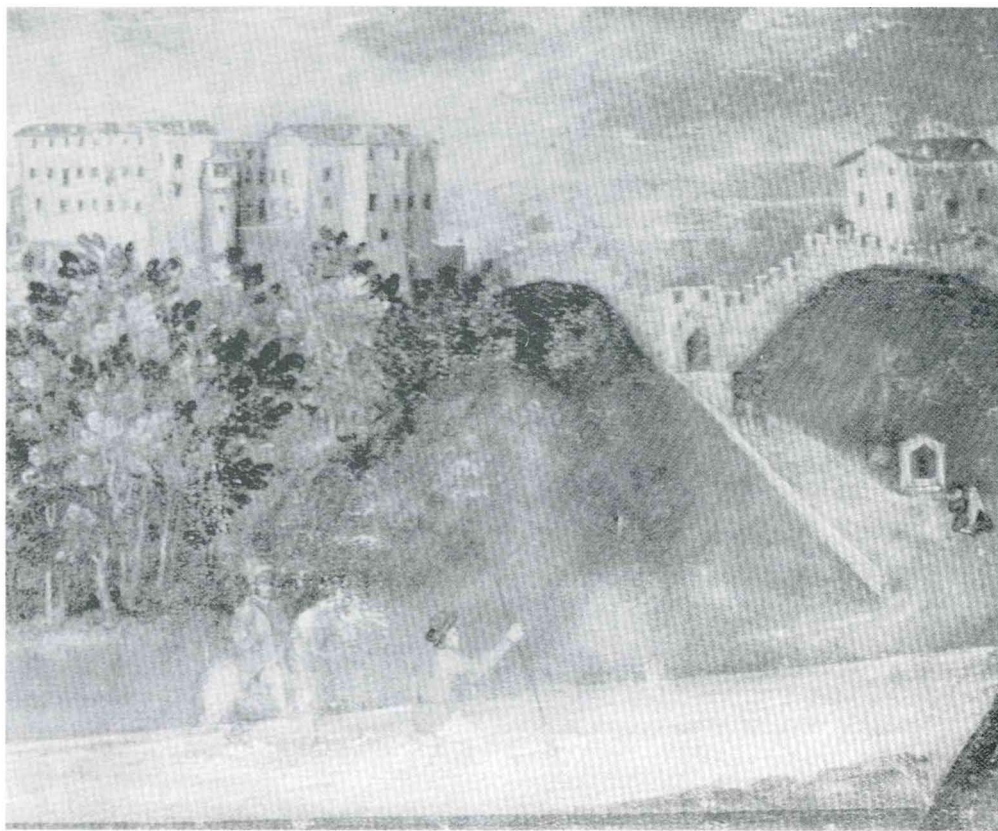
Queste espressioni idiomatiche ben spiegano anche la natura o meglio l'impressione di sacca rigonfia e tesa che danno le alture talmente "piene d'acqua", che basta infilarvi una canna perché dian fuori la loro salutare "stilla". È in questo senso che si può pensare ad un'unica etimologia di *tof*/tofana/tufo/*tofus*/*τοφιών* (-*ῶνος*): i carnici, che conoscevano bene la particolare natura e l'adeguato impiego di questo tipo di terreno, lo utilizzavano per costruire le fondamenta delle loro antiche e solide abitazioni, dopo averlo lasciato disseccare/sgocciolare/stagionare per un tempo adeguato. Ne resta confermata la natura di "pelle tesa" che sottostà anche al termine ebraico con cui si designa la pelle tesa del tamburello.

47. Ai rapporti di Gian Domenico Partenio col Legrenzi sono dedicate alcune pagine nel saggio G. Pressacco, *Legrenzi, i Savorgnan e la "furlana"*, in *Atti* del *Convegno internazionale sui Giovanni Legrenzi*, Venezia, Fondazione Levi, *in corso di stampa*, che però è centrato sull'origine e sull'utilizzo del *ballo della/alla furlana* nell'opera in musica veneziana del Sei-Settecento, quale danza estatica, etnicamente e socialmente siglata. Ma non si può escludere che il Partenio fosse originario più precisamente di S. Martino al Tagliamento. Infatti:

1. qui nella penultima decade del XVII secolo egli s'acquistò un vasto terreno allo scopo di costruirvi quella splendida villa, di cui ancor oggi si possono ammirare le strutture (ora adibite a fienile/deposito!) e qualche relitto affrescato;

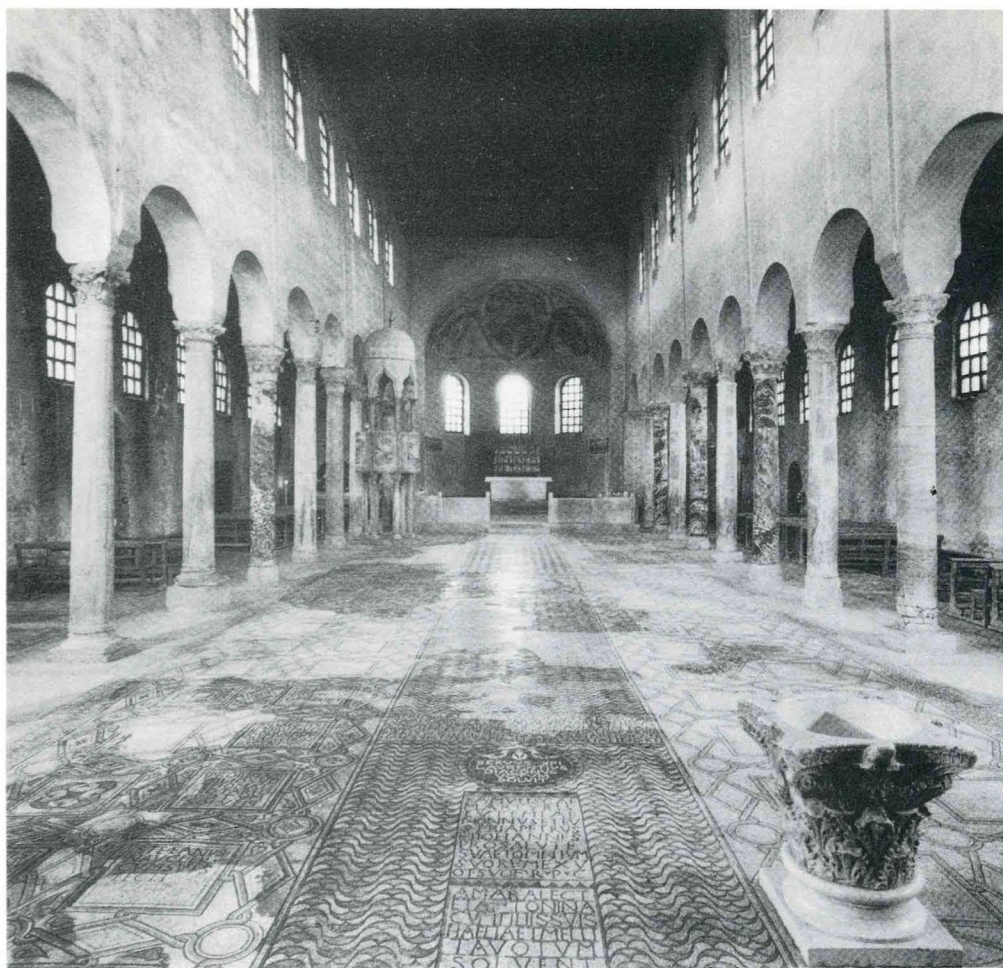
2. alla parrocchia veneziana di S. Martino egli del resto legò sia il suo officio sacerdotale, sia quella originale e precoce forma di "mutua società assicuratrice" che fondò con la collaborazione di Giovanni Legrenzi e che chiamò *Sovvegno di Santa Cecilia*.

48. Riferito come frutto di una conversazione registrata da R. Sanson, *Sull'altra riva. Biagio Marin, Grado, i Gradesi*, in *Studi mariniani* I, 1991, 1, 147-179; 171-172.

rano Lagunare – in occasione del 1400° anniversario del Sinodo ivi tenutosi all'epoca dei Tre Capitoli – e sono rimasto letteralmente esterefatto dalla coincidenza di due circostanze talmente contraddittorie da togliermi la parola: la massiccia partecipazione popolare al canto della "messa patriarchina maranese"; l'omelia tenuta dal prelato celebrante che auspicò la riduzione ed il rinnovamento (!) di questo venerando patrimonio musicale a favore di brani più snelli e di un nuovo repertorio.

22. *Veduta di Spilimbergo con l'ancona di Sante Sabide sulle rive del Tagliamento,* particolare del *Ritratto di Taddea di Spilimbergo*, sec. XVII. Domanins, Coll. privata.

Ma ecco l'eloquente testimonianza di Biagio Marin:

«...quando penso al nostro "essere in chiesa", a quello che avveniva di trasformazione in questi semplici battelanti e pescatori, quando il prete intonava un salmo... La trasformazione che avveniva e che ho avvertito proprio tremando, da bambino. Mi ricordo che quando il "vecio pievàn" intonava – e aveva una voce molto fine, tenorile ma finissima – dopo il breve versetto d'intonazione, avveniva un fenomeno che ancora adesso mi fa tremare.

Uno spazio di silenzio tra quella prima voce e quel che avveniva dopo, per cui, dopo questo attimo – che io avvertivo profondo e quasi infinito – precipitava, come una gran fiumana, la risposta di tutto il popolo presente, il quale senza preparazione, senza direzione di sorta, s'intonava miracolosamente, perché poche erano le stonature, rare – qualche "femena" che voleva gridare troppo, tutt'al più –, ma era un fenomeno veramente meraviglioso, e sentivi questa marea che dal basso veniva verso l'altar maggiore, verso il coro, che era veramente un miracolo: nessuno gli aveva insegnato a cantare a questa gente, nessuno gli aveva predicato la disciplina dell'intonazione, della modulazione della voce, eppure essi la trovavano, cantavano istintivamente, e questo fluire istintivo dell'armonia era un fenomeno miracoloso.

23. *Interno del duomo di Grado.*

Secoli e secoli di isolamento, di mancanza di cultura – diciamo – intellettuale, libresca, non avevano tolto a questa gente il bisogno, la capacità d'intonare un canto religioso, un salmo, con tanto senso della responsabilità.

Ora questa realtà sparisce. È in buona parte già sparita. Intanto non si canta più in latino, quindi il nostro mondo, che per tanti secoli aveva sempre "quella voce", quelle parole, già in un certo senso è mutato.

Basta la traduzione a sostituire quel linguaggio latino con il quale noi abbiamo cantato per secoli i salmi? Quando penso all'intonazione del *Te Deum* che si cantava l'ultimo dell'anno, a conclusione – spirituale – in fin dei conti di tutta una annata, non posso distaccare l'emozione che prendeva tutti noi, "a miera", che eravamo in chiesa, e non posso distinguere questa commozione dalla parola nella quale si esprimeva, che era in un certo senso misteriosa, e pur rivelata. Nessuno di noi sapeva il latino, eppure capivamo quel che diceva. Pare incredibile, ma quando rispondevamo *Te Dominum confitemur, Te aeternum Patrem omnis terra veneratur*, sapevamo quel che dicevamo e che cosa voleva dire.

Sempre mi commuovo al ricordo di Pietro Draga, che in una di queste occasioni mi trovai vicino e quando si mise a cantare e lo guardai, vidi che si trasfigurò completamente. Quest'uomo semplice e dalla forza bruta, che trasportava "batelùni" di sabbia e di fango e nient'altro non sapeva fare, io l'ho sentito cantare un *Te Deum* con tale dolcezza, con tale amore nella voce, con tale trasporto, che mi pareva che si levasse da terra e che sparisse in cielo. Questi sono i miracoli della vita[48]».

BIOGRAFIA

Gilberto Pressacco (1945, Turrida, Udine) si è laureato in teologia dogmatica presso la Facoltà di teologia della Pontificia Università Lateranense di Roma, discutendo la tesi *La teologia "dalla prassi di liberazione" di Hugo Assmann: analisi strutturale e discussione critica,* nell'anno accademico 1980/81, relatori i proff. W. Boublik e A. Molinaro; in seguito ha conseguito la laurea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova, discutendo la tesi di storia della musica *Tropi, prosule e sequenze del Graduale aquileiese*, nell'anno accademico 1985/86, relatore il prof. Giulio Cattin, correl. dom B. Baroffio. Allievo del m.o G. Plenizio (pianoforte) e del m.o prof. B. Coltro (composizione), ha partecipato ai corsi di semiologia gregoriana organizzati dall'AISCGRE di Cremona; di musica medievale con Michel Huglo e Marcel Perès organizzati dall'Università della Sorbona all'abbazia di Royaumont; di musica rinascimentale e barocca con Andreas von Ramm all'Università di Padova.

Ha insegnato dal 1970 al 1973 alla Scuola Media "G. Bianchi" di Codroipo; dal 1973 al 1980 al Liceo Classico "J. Stellini" di Udine; dal 1980 al 1992 è stato Maestro di Cappella del Duomo di Udine; dal 1981 è docente di Esercitazioni corali presso il Conservatorio Statale di Musica "J. Tomadini" di Udine. Ha istituito e diretto formazioni vocali e strumentali (*Coro "G.B. Candotti"* di Codroipo; *Gruppo da camera "F. Candonio" e Schola Aquilejensis* di Udine) con le quali si è dedicato particolarmente al repertorio medievale, rinascimentale e barocco ed ha vinto alcuni prestigiosi concorsi internazionali. È membro dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine, della *So-*

cietas Veneta di Storia Ecclesiastica di Padova e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Gorizia.

I suoi primi lavori, di carattere divulgativo, avevano lo scopo di fornire supporti didattici all'attività musicale pratica (si tratta di alcune pubblicazioni comparse su riviste quali "Lettere friulane" di Udine e "La Cartellina" di Milano); in seguito ha allargato il campo delle sue indagini al patrimonio monodico medievale, in particolare alla cosiddetta *musica aquileiese*, che ha tentato di distinguere dal *canto patriarchino*, interessandosi pure alla produzione poetico-musicale di Venanzio Fortunato, Paolo Diacono e Paolino di Aquileia; al patrimonio locale dei *Drammi Liturgici* e delle *Polifonie primitive* (curando l'esecuzione integrale del repertorio contenuto nei codici cividalesi in occasione del Congresso internazionale organizzato a Cividale del Friuli nel 1981 dal prof. Pierluigi Petrobelli) ed anche alle forme musicali popolari (di tradizione orale) al fine di appurarne le eventuali affinità con forme musicali "culte" (di tradizione scritta). Ha curato l'edizione di un inedito *Gloria* trecentesco di Rentius de Pontecurvo, recuperato da un frammento pergamenaceo utilizzato come foglio di guardia di una vacchetta notarile cinquecentesca) e di alcune composizioni dei secc. XVI-XVIII su testi in lingua friulana di Giovanni Croce, Lazzaro Valvasensi e Luigi Pozzi. Ciò gli ha dato l'occasione di constatare l'identità tematica tra un canto/ballo popolare (*Me da pît de l'arborsìt*) "citato" da G. Croce nella sua *Mascarata da furlani a 6* del 1590 ed il "ballo furlano" *L'arboscello* pubblicato da Giorgio Mainerio nel suo *1° Libro de' balli* (Venezia 1578). Ulteriori indagini sul Mainerio (parmense d'origine ma attivo in Friuli dal 1560 al 1582) permisero di rinvenire gli atti istruttori con le denunce e le indagini raccolte a suo carico dal Tribunale dell'Inquisizione di Aquileia nella seconda metà del XVI secolo e di collegarli ad analoghe denunce contro strani riti notturni sabbatico-pentecostali a Palazzolo dello Stella nei primi decenni del Seicento con utilizzo del canto ballo *Schiarazzola Marazzola*, pure stampato da Mainerio nella stessa raccolta del 1578: è stato così possibile appurare che questo canto/ballo era elemento rituale per un gruppo eterodosso con ogni probabilità inquadrabile nel contesto del fenomeno dei Benandanti fatto conoscere da Carlo Ginzburg in sue alcune note pubblicazioni edite da Einaudi. Congiunte analisi storiche, filologiche e musicali l'hanno indotto ad avanzare alcune ipotesi sulla struttura formale e sulla natura trasgressiva di tali musiche rituali (pratiche culturali "sabbatiche", balli "estatici" e canti "in due cori") ritenibili eredità arcaizzante di un patrimonio conservatosi per molti secoli all'interno di gruppi giudeo-cristiani, in qualche modo legati alla "tradizione marciana": tale tradizione, com'è noto, interessa congiuntamente la storia musicale di Aquileia e di Venezia. Tali indagini sono state oggetto sia di comunicazioni a congressi nazionali e internazionali (Bologna e Perugia, 1987; Bari, 1988; Venezia, 1990; Lubiana, 1991; Madrid, 1992; Eger, 1993; Venezia 1994) sia di pubblicazioni specifiche.

BIBLIOGRAFIA

1. *Una quartina popolare musicata del '600*, "Ce fastu?", 54, 1978, pp. 185-194.

2. *Appunti sul canto sacro a Grado*, "Antichità Altoadriatiche", XVII, II, 1980, pp. 577-592.

3. *La musica nel Friuli storico,* in *Enciclopedia monografica del Friuli-Venezia Giulia,* III/4, Udine 1981, pp. 1947-2042.

4. *Contributo alla conoscenza del canto corale friulano*, in *Aspetti e problemi della coralità in Friuli.* Atti del convegno di studio Gradisca d'Isonzo 1981, pp. 41-47.

5. *Canti, discanti e... incanti. Intorno alle disavventure inquisitoriali di un organista friulano del '500*, in *Spilimbèrc*, Numero Unico della Società Filologica Friulana, Udine 1984, pp. 247-266.

6. *Nicola Vicentino*: *un suggestivo caso di omonimia?,* "Rassegna veneta di studi musicali", I, 1985, pp. 135-140.

7. *Girolamo da Udine, teorico cinquecentesco dell'improvvisazione musicale,* "Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine", LXXVIII, 1985, pp. 181-212.

8. *La "canzonetta friulana" di Luigi Pozzi poeta e musicista del XVII secolo,* "Sot la nape", XXVII, 1, 1985, pp. 67-83.

9. *Nuovi contributi per il '500 friulano,* in *Asterischi.* Contributi per l'Anno Europeo della Musica, a cura di R. della TORRE, Udine, 1985, pp. 21-24.

10. *Udine e centri friulani minori,* in G. CATTIN e COLLABORATORI, *La musica e le istituzioni musicali nella città di Terraferma,* in *Storia della cultura veneta*, 4/1, Il Seicento, Vicenza, N. Pozza 1986, pp. 475-486.

11. *Giorgio Mainerio*: *musicista friulano ed europeo*, in M.M. TOSOLINI, *Giorgio Mainerio musico, abate, negromante*, Udine 1986, pp. 19-28.

12. *Udine, Trieste e centri friulani minori,* in G. CATTIN e COLLABORATORI, *La musica nell'entroterra veneto,*

in *Storia della cultura veneta,* 5/1, Vicenza, N. Pozza 1987, pp. 459-472.

13. *Giorgio Mainerio: Nuovi documenti d'archivio,* "Rassegna veneta di studi musicali", II-III, 1986/78, pp. 307-330.

14. *Siro Cisilino (1903-1987) trascrittore di polifonisti veneti e friulani,* "Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine", LXXX, 1987, pp. 239-244.

15. *Canti della tradizione orale patriarchina,* in *Musica e liturgia nella cultura mediterranea.* Atti del Convegno internazionale di studi, Venezia, 2-5 ottobre 1985, a cura di P.G. ARCANGELI, Firenze, Olschki 1988, pp. 65-68.

16. *Paolino d'Aquileia musicus (vel musicis?) connivens,* "Antichità Altoadriatiche", XXXII, 1988, pp. 235-254.

17. *Paolino d'Aquileia, il "Timoteo" dell'Accademia Palatina di Carlo Magno,* in *Atti del Convegno internazionale di studio su Paolino d'Aquileia nel XII Centenario dell'Episcopato,* a cura di G. FORNASIR, Udine, Deputazione di Storia Patria del Friuli, 1988, pp. 187-237.

18. *Un secondo "Gloria" cividalese di Rentius de Ponte Curvo,* "Rassegna veneta di studi musciali", IV, 1988, pp. 235-241.

19. *Il contenuto liturgico-musicale dei codici e il loro contesto,* in *I codici miniati del duomo di Spilimbergo 1484-1507,* a cura di C. FURLAN, Milano, Electa 1989, pp. 38-58.

20. *Il canto/ballo dell'arboscello in G. Mainerio e G. Croce,* in *La cultura popolare in Friuli,* a cura di G.P. GRI, Udine 1990, pp. 121-155.

21. *L'opera IV di Lazaro Valvasensi organista di Marano nel XVII secolo,* in *Maran.* Numero Unico della Società Filologica Friulana, Udine 1990, pp. 287-290.

22. *Iconografia musicale ad Altino e nella "X Regio", "Antichità Altoadriatiche",* XXXVI, 1990, pp. 347-374.

23. *La tradizione liturgico-musicale di Aquileia,* in *Trasmissione e recezione delle forme di cultura musicale.* Atti del XIV Congresso della SIM, II/VII, Study session: *Tradizioni periferiche della monodia liturgica medioevale in Italia,* Torino, EDT 1990, pp. 119-129.

24. *Echi arcaici nella musica friulana del Rinascimento,* "Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine", LXXXIII, 1990, pp. 137-168.

25. *Glasbeniki in glasba med Furlani in Slovenci v XVI stoletju,* in *Gallus in mi/Gallus und wir,* Ljubljana, Narodna in univerzitetna Knjiznica 1991, pp. 17-25.

26. *Mons. Guglielmo Biasutti e le origini del cristianesimo aquileiese,* Udine, Missio 1992.

27. *Sermone, cantu, choreis et ...marculis. Cenni di storia della danza in Friuli,* Udine, Società Filologia Friulana 1992.

28. *Ipotesi "salutare" sugli Asin(s), in As. Int e cjere,* a cura di M. MICHELUTTI e P. RIZZOLATTI, Udine, Società Filologica Friulana 1992, pp. 559-568.

29. *Rustica sacra et prophana,* in *Religiosità popolare nel Friuli Occidentale,* a cura di P. GOI, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine 1993.

30. *Tra Aquileia e Venezia: note per S. Marco,* in *San Marco di Pordenone,* a cura di P. GOI, I, Pordenone, Geap 1993, pp. 541-593 (con Appendice documentaria e trascrizione musicale di tre sequenze).

31. *Turchi e turcherie nella cultura e nella musica friulana,* in *Marco d'Aviano,* a cura di P. SEDRANI, Pordenone 1994.

32. *Musical Traces of Markan Tradition in the Mediterranean Area,* "Orbis Musicae" (Tel Aviv University) XI, 1993-1994, pp. 7-72.

33. *Giovanni Legrenzi, i Savorgnan e la furlana,* in *Giovanni Legrenzi e la Cappella Ducale di San Marco.* Atti dei Convegni internazionali di studi Venezia, 24-26 maggio e Clusone, 14-16 settembre 1990, a cura di F. PASSADORE e F. ROSSI, Firenze, Olschki 1994, pp. 133-184.

34. *Musica e pittura nell'opera di Antonio Carneo,* in *Antonio Carneo (1637-1692).* Atti della giornata di studio, 29 marzo 1993, a cura di G. BERGAMINI e P. GOI, Pordenone, Geap 1995, pp. 49-62.

35. *Piero Pezzè e la musica corale,* in A. VISINTIN, *Piero Pezzè musicista del Novecento in Friuli,* Udine 1995.

36. *Aquileia e la "questione marciana": nuovi contributi,* in Atti del XV Congresso della Societé Internationale de Musicologie, Madrid 1995.

37. *L'antifona "Cun rex glorie" del Processionale aquileiese,* in *Cantus Planus,* III, Budapest 1995.

38. *Nuovi apporti alla musica aquileiese,* in *Musica e ricerca,* Udine-Trieste 1955.

39. *Marco "christianus et medicus",* in *S. Marco: aspetti storici e agiografici.* Atti del Convegno Venezia 25 aprile 1994, a cura di A. NIERO, Venezia, Procuratoria di S. Marco 1995 (in corso di stampa).

40. *La Cappella Marciana nella corrispondenza Candotti-Tomadini,* in *La Cappella di S. Marco di Venezia nei secoli XVIII-XIX,* a cura di F. ROSSI e F. PASSADORE, Firenze Olscki 1995 (in corso di stampa).

41. *Tropi, Prosule e Sequenze del "Missale Aquileiense",* Udine, Deputazione di Storia Patria del Friuli 1995 (in corso di stampa).

42. *Giorgio Mainerio: una sagra dissacrante,* fascicolo di presentazione allegato al CD della casa ed. "Tactus" di Bologna, 1994.

Incisioni discografiche

Canti popolari friulani, ed. Coro "G.B. Candotti", Codroipo 1976;

Musica liturgica (5 dischi della serie "Nella casa del Padre"), Ed. LDC, Torino 1979;

Storia della musica in Friuli, Ed. RAI, Sede di Trieste, 1981;

Musica corale in Friuli, polifonia e folclore, Ed. Coro "G.B. Candotti", Codroipo 1982;

Musica corale in Friuli liturgica e profana, Ed. Coro "G.B. Candotti", Codroipo 1987.